موسوعة فلسفة الدين-2

الإيمان والتجربة الدينية

إعداد وتحرير

د. عبد الجبار الرفاعي



التنوير

موسوعة فلسفة الدين

-2-

الإيمان والتجربة الدينية

الكتاب: موسوعة فلسفة الدين - 2 - / الإيمان والتجربة الدينية
إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي

عدد الصفحات: 552 صفحة

الترقيم الدولي: 978-977-6483-28-6

رقم الإيداع: 2015/8555

الطبعة الأولى: 2015

الناشر:

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion Study Center

بغداد - شارع المتنبي
email: qahtanee@gmail.com
www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: beirut@dar-altanweer.com
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

موسوعة فلسفة الدين

-2-

الإيمان والتجربة الدينية

إعداد وتحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

التنوير

مركز دراسات فلسفة الدين

موسوعة فلسفة الدين

إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي

موسوعة يصدرها «مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد»

في أجزاء عدة، تتناول:

1. تمهيد لدراسة فلسفة الدين.
2. الإيمان والتجربة الدينية.
3. علم الكلام الجديد.
4. المعرفة الدينية.
5. الهرمنيوطيقا وتفسير النصوص الدينية.
6. لغة الدين.
7. التعددية الدينية.
8. الوحي.
9. الدين والأخلاق.
10. مشكلة الشر.

التجربة الدينية والظمأ الأنطولوجي

د. عبدالجبار الرفاعي

في مقدمة الجزء الأول من هذه الموسوعة أشرنا الى أن مصطلح «فلسفة الدين» ظهر في نهاية القرن الثامن عشر، وهي نوع من الفلسفة يعتمد العقلَ في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا تتوخى الدفاعَ عن هذه المعتقدات وتبريرِها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون، وإنما تهتم بشرحِ وبيانِ بواعثِ الدين ومنابعِه في الروح والنفس والعقل، ونشأةِ المقدّس وتجلياتِه في حياة الإنسان، وصيرورتِه وتحولاته في المجتمعات البشرية. وبكلمة موجزة: فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحا وتفسيرا وبيانا وتحليلا، من دون أن تتكفلَ التسويغَ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير. و«تتناول فلسفةُ الدين أسئلةً تتعلق بإمكان معرفةِ وجود الله، ومعرفةِ صفاته، وكيفيةِ تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفيةِ فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقةِ بين وجودِه وماهيته. تتناول فلسفة الدين أيضا أسئلةً تتعلق بطبيعة الدين نفسِه، وطبيعةِ اللغة الدينية. بالإضافة الى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الأخير بالعقل»(1).

ولا علاقةَ لفلسفة الدينِ بإيمان فيلسوف الدين والباحثِ والدارسِ في هذا الحقل أو عدمِ إيمانه، كما هو حالُ المتكلم واللاهوتي في علمِ الكلام واللاهوت. ذلك أن الباحثَ في فلسفة الدين يُفترض أن يكون محايدا؛ يتحرى الموضوعية، وما يقود إليه العقلُ والأدلةُ في بحثه، فهو لا يعنيه تكريسُ المعتقدات الدينية، مثلما لا يعنيه نفيُها. ولا يتوقف تفكيرُه عند حدودٍ أو سقفٍ معين لا يتخطاه في بحثه، كما يفعلُ اللاهوتي والمتكلم، الذي ينطلق من مسلمات اعتقادية، ولا يكفّ عن التدليل عليها، من خلال الأدلة النقلية والعقلية.

فيلسوف الدين باحث يتحرى الحقيقة، كما هو موقف الباحث في أي حقل من حقول الفلسفة. ربما يكون فيلسوف الدين مؤمنا، مثل؛ إيمانويل كانط، سورن كيركگورد،

---

(1) ضاهر، د. عادل. «فلسفة الدين»، في: الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير: د. معن زيادة. بيروت: معهد الانماء العربي، 1988، مج 2: ص 1000.

بلانتنغا .. وربما يكون ملحدا، أو لا أدريا. يقول جون هيك: «فلسفة الدين ليست وسيلةً لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعُهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. اذاً؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها»[1].

فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، مثل؛ فلسفة العلم، فلسفة القانون، فلسفة التربية.. إلخ. فهي لا تختص بدين معين، أو أديان خاصة، وإنما هي بمثابةِ فلسفةِ العلم التي لا تختص بعلم معين. لكن نشأةَ فلسفةِ الدين في الغرب؛ كانت سبباً لأنْ تَتداولَ العقائدَ والمقدس والظواهر الدينية في المسيحية واليهودية، لذلك اهتمت بدراسة مفاهيم: الخلاص، التضحية والقربان، التعميد، التجسيد، التثليث، بموازاة دراسة الظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما.

وتُبحثُ في فلسفة الدين القضايا المشتركةُ بين الأديان، مثل: ماهيةِ الدين، وجودِ الله، مشكلةِ الشر، أنماطِ الوحي والإيمان، المعجزاتِ والكرامات والخوارق، الخلودِ والبعث والقيامة، الدينِ والعلم، المعرفةِ الدينية، الدينِ والأخلاق، التعدديةِ الدينية، لغةِ الدين، الهرمنيوطيقا، والتجربةِ الدينية؛ إذ تدرس فلسفةُ الدين بيانَ ماهية التجربة الدينية، أنماطَ التجربة الدينية، امكانيةَ معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفةٌ وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو شوقٌ ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشفٌ وإشراق وانخطاف للروح؟ ما الفرق بين تجربة المقدس وغيره؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟ هل التجربةُ الدينية هي حقيقة وجوهر الدين؟[2].

---

(1) هيك، جون. فلسفة الدين. ترجمة: طارق عسيلي. بيروت: دار المعارف الحكمية، 2010، ص 3.
إعادة صياغة الترجمة طبقا للنص الانجليزي الأصلي في:
Hick, John, H., Philosophy of Religion, 3rd ed. (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice - Hall
Inc., 1983), p. 1.

(2) راجع للتوسع في ذلك: الرفاعي، د. عبدالجبار. تمهيد لدراسة فلسفة الدين. الجزء الأول من «موسوعة فلسفة الدين». بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2014، ص 5 – 24.

التجربة الدينية

التجربة الدينية تعني مواجهةَ الله وإدراكَ حضوره، والمثولَ في حضرته، وتحسسَ هذا الحضور وتذوقَه روحيا. هي نحوُ تجلٍ وجودي للالهي في البشري. وبتعبير المتصوف الهندوسي رادهكرشنان: «أقوى برهان على وجود الله هو إمكان تجربته وإدراك حضوره. فالله معطى تجريبي، ومضمون محسوس للتجربة، وحالة روحانية».

التجارب الدينية متنوعة، كتجربة الانجذاب والهيبة، تجربة الاعتماد، تجربة الأمل، تجربة الحب، و ... إلخ. الايمان الديني يرتكز الى هذه التجارب، والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والمتصوفة والقديسون، إذ كانت لهم تجارب عميقة جداً، وقريبة غاية القرب من الألوهية. التجارب الدينية أعمق مستويات الأديان، فهي النواة المركزية للأديان.

معارف الدين تهتم بتفسير هذه التجارب وتصنيفها، والكشف عن الحقيقي والزائف منها، وكيفية تمييزها عن: الحيل، والشعوذات، والهلوسات، والاضطرابات، والتشوهات، والعقد، والجروح النفسية، والأمراض العقلية، والانهيارات العصبية. ففي ميراث التصوف المعرفي والعرفان النظري نعثر على شروح وتفسيرات؛ تضيء لنا: حقيقة التجارب الدينية، وطبيعتها، وحدودها، وأنماطها، ووسائل تحققها، وآثارها في بناء الحياة الروحية. وبيان العلاقة العضوية للتجارب الدينية بإرواء الظمأ الانطولوجي.

«الظمأ الانطولوجي» يعني افتقار الشخص البشري الى ما يُثري وجودَه، ويكرّس كينونته، ويمنحه وقوداً لحياته، حيث تفتقر حياته لوقود يحركها، ويشبع حاجته لمعرفة معنى لحياته، ويكشف له عن سر الحياة، ويعزز قدراته؛ بالمستوى الذي يجعله قادرا على التغلب على مشكلة الوجود البشري في هذا العالم.

«الظمأ الانطولوجي» يجتاح حياةَ كل كائن بشري، بوصف هذا الكائن يتعطش للامتلاء بالوجود، كي يتخلصَ من الهشاشة، ويجعلَ حياتَه ممكنةً في هذا العالم الغارق بالآلام والأوجاع، وتكونَ له القدرةُ على العيش بأقلَ ما يمكنُ من المرارات والأَحزان، ويخرجَ من حالة القلق إلى السكينة، ومن اللامعنى إلى المعنى، ومن العدمية إلى الحقيقة.

التجارب الدينية بمختلف مستوياتها وأنماطها هي منهلُ إرتواءِ الظمأ الأنطولوجي. ومع أنها تختلف باختلاف البشر، وتمثلِهم للالهي في البشري، لكن كلَّ شخصٍ يرتوي منها حسب استيعاب ظرفِ وعائه، وقدرتِه على المثول في حضرة الله.

التجربة الدينية تمثل البعد الأنطولوجي في الدين، وجوهره وذاته وروحه وباطنه

العميق. التجربةُ الدينية جوانيةٌ، غاطسةٌ في الذات، بل متماهيةٌ معها، لا يمكن بلوغُها بأدواتٍ ووسائلَ حسية، وربما لا تشير اليها ظواهرُ التدين الخارجية، أو قد تشي بعكسها أحياناً، كما لدى معظم رجال الدين، الذين ربما يؤشر خطأ ما يمارسونه من قداسات وطقوس وشعائر؛ إلى عمق تجاربهم الدينية، رغم أن عالمهم الباطن بعيد عن الله.

يستمد كل شخص فهمه من ذاته ووجوده الخاص وأفق انتظاره. يتلون الفهم على الدوام بفضاء الذات وخبرتها. لذلك لا يُفهم الايمان إلاّ في فضاء الايمان، ولا تُفهم التجربة الدينية إلاّ في فضاء التجربة الدينية، فما لم نتحقق بهذه التجربة ليس بوسعنا تقديم فهم واضح لها. مثلما لا يفهم طبيعة الحب إلاّ من يتذوق الحب. ولا يفهم البهجة إلاّ من تشرق نفسه ابتهاجاً، ولا يفهم القلق إلاّ من يغرق بالقلق.

تفشل الكلمةُ في الإخبار عن ذاتها، فكيف تخبر عن أشواق الروح. يستمد العشاقُ أشواقَ الروح من الحق، تضيء قلوبَهم أنوارُ الحق، تمتلئ أرواحهم بوجود الحق. يغيبون في حضرته، يحضرون في غيبته. تصير غيبتُهم عن رؤيته رؤيةً، ورؤيتُهم غيبتَه غيبةً. كل محبوب سواه هو، وكل ما تحسبه العين ليس هو، ببصيرة أنواره يراه القلب هو، وإن تمثّلَ بوجود سواه. يرتوي ظمأ العشاق الأنطولوجي، فيفيضون على سواهم، حيث يخط الحق على قلوبهم الأسرار، تتحول عناصر وجودهم إلى صفات الحق كما هي، لتكونَ بها هي. يفتقر سواهم لكل شيء، فيغرقون في الوهم، ويتهافتون على كل ما هو زائف، بغيةَ إرواء ظمئهم الانطولوجي، الذي لن يرويه السوى أبداً.

من يعيش هذه الحالات يجد العبارات تختنقُ وتضيق في توصيف الحالات. ذلك أن الكلمة تفشل في البوح بمضمونها، فكيف تشي بحالات الروح وتساميها. يصل أحياناً بعضُ أصحاب التجارب الدينية إلى حالات نور بهيج في باطنهم؛ بنحو يتلمسون فيه؛ أنه كلما أمعن يقينُهم في أن يكونَ يقيناً، رأوا ببصيرتهم أن ما يحدث لهم بمثابة معجزة. وكأنهم قد اغتسلوا بالنور، وعشقوا النور، وأبصروا بالنور، بل صاروا نوراً. تلك هي رحلة الكينونة إلى الحق بكل تفاصيلها. هكذا يتذوقون مراحل نمو صيرورتهم وتخلقهم. تبتسم لهم حنايا الكون كلما تأملوها. يشعرهم الوجودُ بفرحه بهم، بقدومهم للارتواء. تدلهم بصيرتهم دائماً على النقاط المضيئة في الناس والأشياء، قبل ما هو مظلم. مع أنهم يبصرون السواد، لكنهم يشيحون عنه النظر. هكذا يحاولون أن يروا العالم؛ كي يترسخ حبُّهم له باستمرار، خاصة في الأزمات والصراعات والحروب والفتن. وذلك هو منبع السكينة والأمن والسلام الذي يعيشونه مع أنفسهم والعالم.

نمطان للتصوف

ليس كل متصوف صاحب تجربة دينية، كما أن ليس كل صاحب تجربة دينية متصوفاً. فقد يكون المتصوف خاوياً روحياً، هشاً أخلاقياً، جائعاً للمال والجاه، غارقاً بكل ماهو شكلي وزائف، لا يمتلك أي ثراء معنوي، ويفتقر للمثول الحقيقي في حضرة الله، مثلما هو شأن طيف عريض ممن يمتهنون ذلك، وهم أقرب للمشعوذين منهم الى ذوي التجارب الروحية، بغية نيل مكانة اجتماعية، أو مصالح حياتية، خاصة في مجتمعات تمنح مثل هؤلاء ألقاباً دينية، وصفات قدسية، وتهبهم مكاسب مادية، وفرص عيش مجانية.

وهنا أود الاشارة إلى أنه ينبغي التمييز بين نمطين من التصوف:

الأول: التصوف الطرقي السلوكي «الاجتماعي»، الذي هو تصوف الدراويش والخانقاهات والتكايا والزوايا. هذا النمط من التصوف مرآة لتشوهات المسلمين العميقة، إذ ترتسم فيه صورة تخلف المسلمين وجهلهم، وأمراض التجربة التاريخية لعصور انحطاط المسلمين، وعاهات تقاليد الاسترقاق ومسالك الاستعباد، مثل؛ التربية على نفسية العبيد، وذهنية القطيع، والرضوخ والطاعة العمياء لمشايخ الطرق الصوفية، والهيام الذي يصل لمستوى العبادة لأقطاب ومشاهير المتصوفة، وتقليدهم في كل شئ، الى درجة السعي للتماهي معهم. والهروب من المجتمع، والتنكيل بمتطلبات الجسد، والتضحية بالغرائز والحاجات الطبيعية للبشر.. وغيرها.

المشكلة العميقة في تصوف الدراويش أنه يبرع في نحت الأصنام البشرية. فقد تحوّل جلال الدين الرومي في وجدان بعض أتباعه إلى صنم، وهنا انقلبت وظيفة التربية في التصوف، فأضحت تنتج عُبّاداً لأصنام بشرية!

الله يدعونا إلى التوحيد، وأن لا نتخذ أحداً من دون الله إلهاً، ولن نعبد سواه أبداً. لا يمكن قبول دروشة أتباعه، وعبوديتهم له، ولسلسلة المولوية من أحفاده وذريته. كما لا نتمنى أن نمسي دراويشاً نتسكع في الأسواق بين الناس، بهيئة ولباس غريب، من أسمال بالية، أو قطع مزركشة بألوان متناشزة. كما لا نطمح أن نقتبس صورته، فنلبس كما يلبس، ونمشي كما يمشي، ونرقص كما يرقص، مثلما يُنقل عنه أنه كان يفعل ذلك. إذ يُقال إن الرومي كان ينشد الـ«مثنوي» متجولاً في أسواق «قونيه». يكتب شمس الدين الافلاكي: «أصبح مولانا ينشد المثنوي في كل حال، في؛ السماع، الاستحمام، جالساً، واقفاً، وأحياناً من أول الليل حتى طلوع الفجر، بشكل متواصل. وحسام الدين الشلبي يحرر ما

ينشده. وكان يعيد قراءة كل ما كتبه على مولانا بصوت مرتفع وجميل[1]..كان يرقص في الطرقات، ويخلع كل ما يرتديه على الحكواتيين، حتى أضحى يرقص عارياً»[2].

كما ينبغي الانتباه الى أن مولانا جلال الدين الرومي هو كأية شخصية روحية أخلاقية استثنائية ظهرت في التاريخ، وهذه الشخصيات عادة ما يصوغ الأتباع لها صورة متخيلة، تنسجها أحلامهم الرومانسية، وتغذيها رغباتهم المثالية، وتعززها آفاق انتظاراتهم غير الواقعية، وتضخمها نزعتهم المتجذرة لطلب الكمال لأنفسهم. من هنا نراهم يبالغون في إضفاء السمو والكمال على شخصية ملهمهم ومثالهم ونموذجهم. وتظل تلك الصورة المتخيلة لنموذجهم تتسع وتتمدد باستمرار؛ اثر مراكمة المناقب والكرامات عليها عبر الأزمنة، وما يخلعه عليها هؤلاء الأتباع، جيلاً بعد جيل، من مختلف أشكال الكمالات والصفات الخارقة، الى أن تتحول الى شخصية «ميثولوجية»، عابرة للزمان والمكان، لا تشبه تجربتها البشرية، وملابسات حياتها الأرضية، ولا تنتمي لتاريخها الخاص. وهي حالة متفشية في الأديان والثقافات، فمَنْ يفشل في صناعة التاريخ يعشق تمجيده وأسطرته وتخليده.

وذلك ما حدث لشخصية جلال الدين الرومي، فإن ما يسكن اليوم مخيال المتصوفة المولوية والمريدين هو مولانا «الميثولوجي». وهو غير جلال الدين الرومي التاريخي، الذي عاش حياته الروحية وتجربته الدينية الخاصة في القرن الثامن الهجري في قونية، وتنقل بين محطات عدة من حياته، توّجها لقاؤه شمس التبريزي، الذي سقاه كأس العشق الالهي، وكان منعطفا، أحدث تحوّلاً في كيمياء روحه، فانتقل الى دين العشق الالهي.

ما ينبغي الإفادة منه هو جلال الدين الرومي التاريخي، وليس مولانا الرومي «الميثولوجي». نحن بأمس الحاجة اليوم الى رؤية الرومي المضيئة لله والانسان والعالم، وإشراقاته الروحية الأخلاقية، وتأملاته ومفهوماته الإنسانية الكونية، وأثرها في هتك أستار كل تلك الحجب والأقنعة المظلمة المتراكمة على النصوص الدينية، والتي أهدرت المضامين القيمية السامية للدين، بما استبدّ بها من كراهيات وتعصبات ومظالم. تفضح

(1) الأفلاكي، شمس الدين. مناقب العارفين. باهتمام: تحسين يازيجي. طهران: دنياي كتاب، ج2: ص742 . «شمس الدين احمد الأفلاكي كان تلميذ جلال الدين الشلبي حفيد مولانا الرومي. وكتابه مناقب العارفين يعتبر أهم مصدر عن الرومي». ويشير ابراهيم دسوقي شتا في مج1: ص25 من ترجمته للمثنوي الى قصة رقصة الرومي الأولى في سوق صاغة الذهب. ويؤكد في ص360 انه كان يصدر حتى فتاواه أثناء الرقص.

(2) المصدر السابق. ج:1 ص 489 .

لنا مفهومات الرومي الإنسانية الكونية كيف جرى طمس الصورة الجميلة لله، وكيف تم تشويه هذه الصورة، بنحو أفضت الى ما يضج به عالمنا من حروب الأديان ومذابحها، فذبحت خليفة الله بذريعة الدفاع عن الله.

كذلك ينبغي أن نستقي من الرومي تدفقَ قلبه بالعشق الإلهي، وما يصوّره بيانُه من لوحات متلئلئة بالمحبة والتراحم والسلام، وكل معنى إنساني دافئ.كي يستفيق إيماننا بدينامية إيمانه اليقظة المتوثبة المشتعلة، وتتسامى أرواحنا بتسامي رؤياه الفسيحة وكونيتها.

ترك لنا الرومي منظومة غنية، تنفتح على حقول متنوعة في المعارف الدينية، نحن بأمس الحاجة لها في عصر تغلّب فيه فهم حرفي قشري مغلق للنصوص، أفضى الى صياغة لاهوت يضج بالكراهية ونفي الآخر والتعصب.

ميراث جلال الدين الرومي يلهمنا مفاهيم ومقولات ورؤى؛ تنشد احترام كرامة الكائن البشري، ترسخ النزعة الإنسانية في الدين، تشبع حياتنا بالمعنى، تخلع على دنيانا صورة أجمل، تهبنا أفقا بديلا للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب، فلا تضيق مجتمعاتنا وتنفجر بمكوناتها التاريخية العقائدية والأثنية. يؤسس مولانا الرومي ما يمكن تسميته: لاهوت الشفقة، لاهوت السلام، لاهوت الإنسانية، لاهوت الرحمة، لاهوت المحبة، لاهوت العشق، لاهوت الجمال، لاهوت الفرح، لاهوت الحياة، لاهوت الأمل، لاهوت الاختلاف، لاهوت التنوع، لاهوت التعددية.. ألخ. وبموازاة ذلك يشيّد مولانا دروباً للخلاص من: لاهوت الكراهية، لاهوت نفي الآخر، لاهوت الحرب، لاهوت الموت، لاهوت الحزن، لاهوت البكاء، لاهوت التشاؤم، لاهوت الفرقة الناجية .. ألخ[1].

الثاني: التصوف المعرفي «الفلسفي» والعرفان النظري، وهو تصوف عقلي خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة للنصوص خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر والتفكير الموروثة، التي اخترعها الشافعي والأشعري وغيرهما، ثم ترسخت بمرور الزمن، حتى ارتقت الى مرتبة تلك النصوص، بنحو أضحت بمثابة النصوص التي تقرؤها، أي مقدسة. لقد منح هذا النمط من التصوف المسلم أفقا رحبا في التأويل، وإنتاج قراءات تتوالد منها على الدوام قراءات حية، في

(1) الرفاعي، د. عبدالجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، 2013، ص 35.

فضاء يواكب متغيرات الحياة. كذلك استطاع هذا النمط من التصوف الخلاص من توثين الحروف وإهدار المقاصد، والتمسك بالأشكال ونسيان المضامين، والغفلة عن الحالات والغرق في الصفات.

كما أعاد التصوف المعرفي والعرفان النظري الاعتبار للذات المستلبة، والعالم الجواني المطموس للشخص البشري، وعبّد دروب القلب في رحلته الأبدية نحو الحق، وانشغل بإرواء الظمأ الانطولوجي للروح.

الرؤية الكونية في لاهوت العرفاء والمتصوفة أفقية، والصلة بالله في رؤيتهم ليست سوى وصال حبيبين. بينما الرؤية الكونية في لاهوت المتكلمين عمودية، والصلة بالله في رؤيتهم ليست سوى استرقاق. يجد التصور الرأسي العمودي في لاهوت المتكلمين تعبيرَه الاجتماعي بتأسيس شبكة من مقولات التركيع والامتهان، وبناء نسيج يكرّس التسلط في المجتمع، تكون فيه العلاقات مبنية على الانسحاق والهوان. حين يتخذ تصور العلاقة بين الله والإنسان نمطا عموديا، يكون فيه الإنسان خانعاً مهاناً ذليلاً، فيما يبدو الإله متسلطاً منتقماً، لا يصدر عنه سوى البطش والاهانة والامتهان والتنكيل.

تغيب في هذا النوع من العلاقة بالله صورة الله الرحمن الرحيم، وتختفي فيه صورة الله الذي «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»[1]، ووصف رحمتَه بقوله: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»[2]، والذي لخّص مهمةَ النبي محمد «ص»، بقوله: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ»[3]، فهو رحمة مهداة لكل العالمين، وليس لفئة أو جماعة أو طبقة أو طائفة أو فرقة أو مذهب أو شعب مختار .. إلخ.

تمثّلات الدين الأرضية

الكثير من الالتباسات في التفكير الديني؛ تنشأ من خلط المفاهيم وإبهامها، ومن غموض التسميات. الدين ظاهرة بشرية، هي الأعمق في حياة الإنسان، والأشدُّ غموضاً، في الوقت الذي تبدو فيه الأشدَّ وضوحاً. لولا غموضُها لما لبثت منذ فجر التاريخ حتى اليوم، لا تكفُّ عن الحضور في الجدالات والنقاشات والكتابات والنزاعات والصراعات والحروب. ولن يتراجعَ الدين عن أن يواصلَ حضورَه المزمن المتنوع في الاجتماع البشري؛ مهما قيل فيه

(1) الأنعام، 12.
(2) الأعراف، 156.
(3) الأنبياء، 107.

من كلام، ومهما استنزفت الروحُ فيه من اشتعال، والمشاعرُ من أشواق، والضميرُ من تطلع وانتظار، والعقلُ من تأمل وتفكير واستبصار، وأقلامُ الكتاب من آراء، وألوانُ وريشاتُ الفنانين من لوحات وصور، وقرائحُ المبدعين والشعراءِ من رؤى وكلمات.

معظم ما نكتبه ونقوله يطالُ المادةَ والجسد والظاهر؛ من ظواهرَ دينيةٍ وأنماطِ تدين، وهي بمجموعها ليست سوى تمثلاتٍ بشرية اجتماعية اقتصادية سياسية ثقافية للدين، تتواشج وتتشابك عضوياً بالثروة والقوة والسلطة. وترتسم فيها مجموع ملابسات وبشاعات وشناعات المال والقوة والسلطة كافةً.

لا أنكر أن تمثّلاتِ الدين الأرضية طالما كانت منبعاً؛ للتمويه والخداع والتزوير والاستغلال والظلم والتعسف والتنويم، غير أن الحياةَ لا تطاق من دون معنى لها، ذلك أن اللامعنى يفضي إلى الغثيان والقنوط والضياع، ولا أحسب أن هناك منبعاً تستقي منه الروحُ البشريةُ المعنى أخصب من الدين.

الدين هو المنهل لإرواء الظمأ الانطولوجي، وهو المنبع لإثراء الحياة الروحية. طبائعُ الإنسان، ومسيرةُ البشرية منذ عصر الكهوف، تبرهن على أن؛ الدينَ، الفنَ، الميثولوجيا، ثوابتُ أبدية في الاجتماع البشري، لا تختفي أبداً، وإن كانت تتنوع وتتحول تبعاً؛ للزمانِ والمكان، ونمطِ الثقافة والتمدن والحضارة؛ مما يعني أنها حاجاتٌ بشرية ثابتة. وحسب تعبير شلايرماخر: «الدين رهبة وقداسة، حقل لانهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر ما له من قوة موغلة في العمق؛ أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقاً من القيم، وأن يكون منهجه معروفاً»[1].

ينبغي أن نميزَ بين؛ الدين والتدين، الإيمان والتدين، الدين والحياة الروحية، تمثلات الدين الفردية والاجتماعية وجوهر الدين. حين أتحدث عن الدين أعني هنا: البعدَ الأنطولوجي، الذي يتمثل في؛ الإيمان، الحياة الروحية، الحياة الأخلاقية، جوهر الدين.

وكما أن للدين تمثلاتِه الأفقيةَ الاجتماعية الواسعة، فهو أيضا يتوغل ويمتد عمودياً، كأنه طبقاتٌ جيولوجية تغور في مديات قصيّة. واكتشافُ تلك الطبقات العمودية يتطلب حفرياتٍ أركولوجيةً، يقوم بها آثاري ماهر محترف.

---

(1) تحدث شلاير ماخر بتحليل عميق عن مفهومه للدين، في سياق نقاشه مع من يحتقر الدين من المثقفين، في مقالته المنشورة في: الرفاعي، د. عبدالجبار. تمهيد لدراسة فلسفة الدين. الجزء الأول من «موسوعة فلسفة الدين». بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2014، ص 63 – 110.

يطغى الدين لأول وهلةٍ في الاجتماع البشري كأنه مِسْخٌ؛ ينفي العقلَ، يثير الرعبَ، يهدر الكرامةَ، يستلب الروحَ، يقتل الضميرَ، يخرّب التمدنَ، يحطّم الحضاراتِ، يصادر الحرياتِ، يهدر الحقوقَ، يمزّق المجتمعاتِ ... إلخ. كما هي مآلاتُه اليومَ في نماذجَ داعش وشقيقاتها.

ومما يشوّه صورة الدين في مجتمعاتنا هو اختلاط الدين بكل شيء. إذ يختلط الدين بالعلم والعلم بالدين، يختلط الدين بالفلسفة والفلسفة بالدين، يختلط الدين بالأدب والأدب بالدين، يختلط الدين بالشعر والشعر بالدين، يختلط الدين بالفن والفن بالدين، .. وهكذا. إن كانت هذه حالة الدين في أي مجتمع، فلن يعود الدين ديناً، ولا العلم علماً، ولا الفلسفة فلسفة، ولا الأدب أدباً، ولا الشعر شعراً، ولا الفن فناً، .. وهكذا.

لكن ما السبيلُ إلى تحويل الدين؛ من موت إلى حياة، من داء إلى دواء، من سمّ إلى ترياق، من هيروئين إلى فيتامين، من ظلام إلى نور، من حزن إلى فرح، من شقاء إلى سعادة، من ضعف إلى قوة، من هدم إلى بناء؟!

لا خلاص إلا بالخلاص من «تديين الدنيوي»، وإعادة الدين إلى حقله الطبيعي. ومن دون ذلك ننهك ما هو ديني، ونبدّد ما هو دنيوي. أي أن تمام الدين وكماله ليس بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا، وإنما بمعنى أن الدين لايعوزه ولا ينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته في بناء الذات البشرية، ورفدها بما تفتقر إليه الخبرة البشرية؛ في سياق عالمها الحسي المادي. أما ما يؤمّنه العقل، وما تنجزه الخبرة البشرية، فلا ضرورة لإقحامه في الدين، أو إقحام الدين فيه.

مضافاً إلى أن وعي جوهر الدين، وإدراك بعده الأنطولوجي، من شأنه أن يضعَ الدينَ في حقله الخاص، الذي يتكفل كلَّ ذلك. لكن استبصارَ البعدِ الأنطولوجي للدين يتطلب؛ تأملاً وتوغلاً في أعماق الذات. وأن وعيَ التجربةِ الروحية، يتحقق بتذوق سموِّ الروحِ وخبراتِها، وانخطافاتها، والتماعاتها، وتبصراتها، وإشراقاتها، ومكاشفاتها. وهو ما تبوح به أمثلةٌ لا حصرَ لها في الماضي والحاضر.

إن كثرةَ الكلام في الدين، وثرثرةَ الجماعاتِ الإسلامية ومعظم رجال الدين، تتورطُ في «نسيان الإيمان»، الإيمانِ الذي تتكرس به الكينونة، الإيمان بمضمونه الأنطولوجي، الذي هو مما يُتذَوق، لا مما يُعلَمُ ويُتصوَّرُ ويُدرَكُ ذهنياً.

ربما يحسب بعضهم أن الإيمانَ بوصفه حالةً للقلب، فلا ضرورة للتوكؤِ على العقل، في؛ تفسيره وبيانه وتحليله، وفهم بواعثه، وأنماطه، وصيرورته، وتجلياته. كما لعله يُظَن

ألاّ ضرورةَ للعقل في تفسير وتوصيف الدين وتموضعِه في بنية المجتمعات. لا ريبَ في أني لا أريد ذلك، فمن البداهاتِ أن كلَّ ما نحكيه هنا يصدرُ عن العقل، العقلُ وحدُه بوسعه أن يمنحنا فهماً صحيحاً لما يتصل بالعقل والروح والقلب والجسد. لحظةَ يتعطلُ العقلُ يتعذرُ بلوغُ أيةِ معرفةٍ بالعالم والإنسان والحياة.

إن روحَ الدين، باطنَ الدين، جوهرَ الدين، يتلخص في؛ إرواء الظمأ الأنطولوجي للشخص البشري، وذلك ما يمنح حياتَه ووجوده معنى. حين يرتوي الظمأ الأنطولوجي، يكف الدين عن أن يكون أداةً للصراع على الثروة والقوة والسلطة. وتتكرس وقتئذٍ الحياةُ الروحية الأخلاقية للشخص البشري، فيُضبط إيقاعُ سلوكه الحياتي في إطار الجماعة، في سياقِ حقوقها وحرياتها وقوانينِها ومنظوماتِها القيمية، من دون أن يتمددَ الدينُ؛ فيهدرَ الدنيا، عَبرَ الاستيلاء على ما هو دنيوي، خارجَ عوالم الروح والذات، مثلما تفعلُ الجماعات الإسلامية اليوم، التي سرقت الدنيا باسم الآخرة، والأرضَ باسم السماء، والإنسانَ باسم الله.

إن عدمَ إدراكِ الوظيفة العظمى للدين، ينشأ من غموض وإبهام تلك الطبقة الثاوية في مديات عميقة ممتدة في طبقات بعضها فوق بعض. الطبقات المتراكمة فوق تلك الطبقة الغاطسة عادة، كلُّها تشوهات وكراهيات وتعصبات؛ تتلون وتتقنع بالدين، وإن كانت تصطبغ بأنهار من دماء مسفوحة؛ تختنق البشرية بدخان وحرائق براكينها التي لا تهدأ، منذ عصور الفتوحات وموجات الغزاة باسم الدين، مروراً بالحروب الصليبية، وحروب الأديان المتواصلة، حتى حروب الأديان والطوائف اليوم؛ بغيةَ الهيمنةِ والاستلحاق والالتهام، وهدرِ الكرامة البشرية، وإكراهِ الإنسان على معتقداتٍ وطقوسٍ وشعائرَ وأوامر، تنفر منها طبيعته وجسده وروحه وضميره وقلبه وعقله.

الدين الذي أتحدث عنه، هو ذلك الإيمانُ الغاطس المتوحد بالذات؛ بل هو كينونة المؤمن الوجودية. سواء أسميت ذلك ديناً أو إيماناً. أنا أعبّر عنه بـ «الإيمان»؛ حذراً من الالتباس بمفهوم ومصطلح «الدين» بمضمونه المؤسسي المجتمعي.

عندما يتحول الدين إلى مؤسسة، أي يتمأسس، فيصير أحد المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية... ألخ، فإن هذه المؤسساتِ ترتبط عضوياً بكل ما يعيشه المجتمع من مصالحَ وتناقضات. ذلك أن الأيديولوجيات والمؤسسات في المجتمع مشتقة منه، ومعبّرة عن كل ما يضج فيه من اختلافات، وصدامات، وصراعات، ومصالح، وتأويلات، وسلطات ... الخ. الجمعيات والأحزاب والمؤسسات محكومة بذلك، وهكذا؛ القبائل والعشائر، والتجمعات والنقابات المهنية. الدين عندما يتمأسس،

فيصير إحدى المؤسسات الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإنه ينخرط في هذه التناقضات والصراعات[1].

إن التمثلات الأرضية لكلِّ ديانة تشبه بيئتَها، كلّ بيئة تشبه ديانتَها. كلّ مجتمع يشبه ديانتَه. كلّ ديانة تتحدث لغةَ أتباعها، كل جماعة تتحدث لغةَ ديانتها.

الدين يشبع الحاجة الأبدية لاكتشاف معنى للحياة

أريد هنا مقاربةَ الموضوع بنحوٍ لا يدرس الدينَ بوصفه مؤسسةً، أو متموضعاً في مؤسسة اجتماعية، وإنما من حيثُ هو ظاهرة حياتية تعبّر عن أعمق متطلبات الوجود والكينونة الذاتية للشخص البشري، وهي رؤية تتبصر النظامَ الوجودي ومراتبَه، ومرتبةَ الحق تعالى في سُلم الوجود، وكيف أن وصالَه والسفرَ إليه؛ إنما هو المنبعُ للحياة الروحية، والعلاقةَ به هي مصدرُ الالتزام في الحياة الأخلاقية.

ينفي الفيلسوف إيمانوئيل كانط الاعتقادَ النظري بالله، لكنه رأى الاعتقادَ الأخلاقي به راسخاً لا يتزعزع. فإن: «مفهوم الله لا ينتمي أصلاً إلى الفيزياء، أو إلى العقل النظري، بل إلى الأخلاق»[2]. الإيمان عند كانط يتأسس على الأخلاق، التي يحكم بها العقلُ العملي. بمعنى «أن الأخلاق إنما تقود على نحو لابدّ منه إلى الدين.. الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، الأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها إلى الدين.. بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها»[3]. الإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي. انتهى النقد الكانطي إلى تفنيد حجج الرافضين لوجود الله، وأيضاً تفنيد حجج المثبتين لوجود الله؛ من خلال العقل النظري. لكن النتيجةَ التي يخلص إليها في «نقد العقل العملي»، هي التسليم بوجود الله؛ ذلك «أن قانون الواجب؛ وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القولَ بهذا الفرض المؤكِّد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع»[4].

---

(1) الرفاعي، د. عبدالجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، 2013، ص 30.

(2) جيمس كولينز. الله في الفلسفة الحديثة. ترجمة: فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، 1973، ص 276.

(3) إيمانويل كانط. الدين في حدود مجرد العقل. بيروت: جداول، 2012، ص 11، 12، 45.

(4) بدوي، د. عبدالرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج 2: ص 281.

لا يعني ذلك أن الدين خاص بالفلاسفة والمفكرين، بل إن تلك الطبقةَ العميقة للدين، تتذوقها العجوزُ الفلاحة الأمية، مثلما يتذوقها الراعي الأمي؛ الذي استهجن النبيُّ موسى دعوتَه العفوية لربّه، لحظةَ رآه يتحدثُ مع الله بلهجته وتفكيره الساذج، وكأنه صديقٌ قريب جداً، يمتهن معه الرعيَ أيضاً. بنحوٍ كان فيه الراعي يلحُّ على الله أن يقدمَ له ما يحتاجُه من خدمات، مثل؛ «ذبحِ شاة وشيِّها وتقديمِها له مع الأرز، غسلِ قدميه، تنظيفِ أذنيه، تخليصِه من القمل..»[1]. لكن اللهَ عاتبَ موسى على موقفه المستهجِن لحديث الراعي، ونبّهه إلى غبطته بصدقه وعفويته وبراءته. وذلك يدعونا ألا نخشى تنوع وتعدد الطرق الى الله؛ فكما جاء في المأثور أن «الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق»[2].

تمنعنا الجماعات الإسلامية، ووعاظ السلاطين، وبعض من يزعمون أنهم موقعون نيابة عن رب العالمين، ومن يتخذون الدينَ وسيلة للارتزاق، فيتكلمون باسم الدين؛ من رؤيةِ الكثيرِ من النساء المغمورات، اللائي يحملن المصباح، الذي لا ينضُبُ زيتُه ولا ينطفئُ أبداً، من العاملات والفلاحات والأمهات القديسات. ومن رؤيةِ الكثيرِ من الرجال المغمورين، ممن ظلت حياتُهم الروحية والأخلاقية منهلاً يثري حياةَ الإنسان على الدوام؛ بالأمل والحلم والتفاؤل والطموح، ويراكمُ الإبداعُ والمكاسب والخبرات المتنوعة.

ترحيلُ البروتستانتية الإسلامية للدين؛ من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا، جعلَ الإنسانَ ضحيةَ فهم للدين؛ يُخرج الدينَ من حقله الخاص، ويقحمه في مخاضات ومغامرات، تصادرُ ذاتَ الشخص البشري، وتوهمه بوعود دنيوية خلاصية لا صلةَ للدين بها. ذلك ما تجلّى بوضوح في أدبياتها، مثل؛ «معالم في الطريق» لسيد قطب، وما نسج على منواله، فهذه الأدبياتُ كلُّها أدبياتٌ جنائزية تقود الى القبر. ولا نعثر في تلك الأدبيات على ما يؤشر إلى أن مهمةَ الدين في حياة الإنسان هي إرواءُ ما لم يرتوِ

(1) أورد هذه الحكاية بالتفصيل جلال الدين الرومي في: «مثنوي». الكتاب الثاني بعنوان: «كيف أنكر موسى عليه السلام مناجاة الراعي». ترجمة: محمد عبدالسلام كفافي. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، 1967، ص 178 - 185.

(2) هذه العبارة وإن كانت غير موجودة في المدونات الحديثية، إلاّ أنها مشهورة على ألسنة الكثير من المتصوفة. راجع: الآملي، حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص. طهران: قسم الدراسات الإيرانية انستيتو ايران وفرنسا للبحوث والدراسات العلمية في إيران، ط1، 1994، ص 23. جامع الأسرار و منبع الأنوار. طهران: مركز النشريات العلمية والثقافية التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي، ط1، 1988، ص 8.

من سواه، ونعني الحاجاتِ الذاتيةَ العميقة، المتمثلةَ بالحاجة لما يمنح معنى وهدفاً لحياته، وتلهف كينونة الشخص البشري للارتواء من الوجود، وقدرةِ الدين على إشباعها، بنحو لا سبيلَ معه إلى إشباعها من منبع آخر.

عمليةُ تغيير الذات جدليةٌ بين الباطن والخارج «الروح والجسد»، ما لم يتغير الخارج لن يتغير الباطن، ما لم يتغير الباطن لن يتغير الخارج. لكن ثقافتَنا تهمل الجسدَ ومتطلباتِه وحاجاتِه المتنوعةَ في عملية التحول والتكامل الروحي والأخلاقي، والتطور الحضاري، مثلما تهمل ثقافتُنا البعدَ الأنطولوجي للكائن البشري ومتطلباتِه العميقة؛ فيضيعَ ذلك الكائن ويتخبطَ في متاهات.

يجهلُ معظمُ البشر منابعَ إرواء الظمأ الانطولوجي لحياتهم، فيتهافتون على أوهام؛ تضاعف ظمأهم، ويمسون معها كشارب ماء البحر، كلما اغترف منه ذبلت روحه، وتخشبَ جسده. إنه زيغُ البصيرة، الذي يسببه عدمُ احترام كينونة الذات البشرية، وتجاهلُ التربية لاحترامه جسداً وروحاً. تبقى مواطنُ الرغباتِ المكبوتةِ مراجلَ تغلي، تعمي عيون البصر والبصيرة. تحرق وجود الذات، وتدفع باتجاه البرك الآسنة، التي تتبدد فيها الطاقات يوما بعد آخر، حتى يُمسي الإنسان هشيماً تذروه الرياح.

يروي لنا علي شريعتي مأساة عشرات الآلاف من العمال، الذين تهشمت ضلوعهم تحت حجارة الإهرامات مثلا[1]، في حين لم ينبهنا إلى ضلوعنا المهشمة، وإلى ما يجتاحنا نحن البشر، من: القلق، اليأس، الاغتراب، الضجر، السأم، الألم، الحزن، الغثيان، فقدان المعنى، ذبول الروح، انطفاء القلب، الجنون ... إلخ. إنه كمن يضع بأيدينا مصابيحَ شديدةَ الإنارة، ليكشف لنا بؤسَ العالم، لكن عالمَنا الجواني الباطن يظل مجهولاً مهملاً. لم يتنبه شريعتي إلى أنه؛ لا ينبغي لنا أن نطاردَ ظلامَ العالم، فيما نحن نجهل ظلامَ أنفسنا، ونتحدث عن جوع العالم، ونحن لا نشعر بجوع أنفسنا، ونحترق لظمأ العالم، ونحن لا نتحسس الظمأ الأنطولوجي في ذواتنا ... إلخ. ما فائدة أن يغدو العالم سعيداً إن لم أكن أنا قبل ذلك سعيداً؟! ما فائدة أن يغدو العالم جميلاً إن لم أكن أنا قبل ذلك جميلاً؟! «ما فائدة أن تربح العالم وتخسر نفسك»، حسب قول السيد المسيح «ع»[2]؟!

---

(1) في محاضرة للدكتور علي شريعتي تناول فيها بناء الإهرامات بأسلوب تراجيدي، معرّبة بعنوان: «هكذا كان يا أخي».

(2) الرفاعي، د. عبدالجبار. دعوة للخلاص من نسيان الذات عند الجماعات الاسلامية. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 55 – 56 «. صيف وخريف 2013». ورد قول السيد المسيح في: متى فصل 16 آية 26، مرقس فصل 8 آية 36، لوقا 25/ 9، قصدي 9/ 25.

لو أنفقنا العمر كله باكتشاف الانسان لم يضع عمرنا هدرا. مشكلات الانسان تعود للفشل في اكتشاف حقيقة الانسان. مشكلات الشخص البشري تعود للفشل في اكتشافه لذاته وكينونته. يتوهم الشخص البشري حين يعتقد أنه يجد ذاته خارج ذاته، وهو لا يدري أنه لن يجد ذاته إلاّ في ذاته. وما أجملَ تصوير أبي اليزيد البسطامي لنسيان الذات، وكيف غفل أبو يزيد أربعين عاماً عن ذاته، كما يصرّح حين سأله شخص عمن يكون هو: «ومن أبو يزيد؟ ومن يعرف أبا يزيد؟ أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة فما يجده!»[1].

اكتشافُ العالم يبدأ باكتشاف الذات. وعيُ العالم يبدأ بوعي الذات. استبصارُ العالم يبدأ باستبصار الذات. الاحساسُ بظلام العالم يبدأ بالاحساس بظلام الذات. نقدُ العالم يبدأ بنقد الذات. الشجاعةُ في معرفة أسرار العالم تبدأ بالشجاعة في معرفة أسرار الذات. تنويرُ العالم يبدأ بتنوير الذات. السلامُ مع العالم يبدأ بالسلام مع الذات. التسامح مع العالم يبدأ بالتسامح مع الذات. قبول العالم يبدأ بقبول الذات. الاعتراف بالعالم يبدأ بالاعتراف بالذات. حب الله والانسان والعالم يبدأ بحب الذات. تخليصُ العالم من أغلاله يبدأ بتخليص الذات من أغلالها. تحريرُ العالم من عبودياته يبدأ بتحرير الذات من عبودياتها. تغييرُ العالم يبدأ بتغيير الذات. تقديرُ العالم يبدأ بتقدير الذات. فهمُ تدبير العالم يبدأ بفهم تدبير الذات. الشعورُ بآلام العالم يبدأ بالشعور بآلام الذات. التضامنُ مع العالم يبدأ بالتضامن مع الذات. نسيان الله في الذات نسيان لله في العالم. غياب الله في الذات غياب لله في العالم. حضور الله في الذات حضور لله في العالم. من لا يلتقي الله في ذاته لا يلتقيه في العالم. من لا يرى الله في ذاته لا يراه في العالم. معرفة الله في الذات معرفة لله في العالم. «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، كما هو مروي عن النبي «ص»[2]. وما أجمل قول النفري: «من سألك عني فسلهُ عن نفسهِ؛ فإن عرفها فعرّفني إليه، وإن لم يعرفها فلا تعرّفني إليه، فقد غلقت بابي دونه».

إن هذه الرؤية لوظيفة الدين، لا تدعي أن الدينَ ليس مؤثراً في الفاعل الاجتماعي، وإنما هي تؤشر بوضوح لأفق الانتظار من الدين، ونمطِ المهام التي يعد بها. فإذا عمل الدين في حقله الحقيقي، وأنجز وعودَه التي يقدمها للبشر، آنذاك يشبع الشخص البشري حاجته لخلع المعنى على ما لا معنى له، ويرتوي تعطشُه للوجود، وتلهفه الانطولوجي، فيصبح ممتلئاً متوازناً، إيجابياً سوياً، لا ينهكه القلق، وفقدانُ معنى الحياة.

---

(1) بدوي، د. عبدالرحمن. شطحات الصوفية. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978، ص 84 – 85.

(2) السيوطي، جلال الدين. الحاوي للفتاوي، «القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه». بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2004، ص 288.

ومعنى أن الدين يشتغل على إرواء الظمأ الانطولوجي، هو أنه يشبع حاجاتٍ لا يمكن أن يشبعَها العقلُ والخبرة البشرية، انه يهتم بأزمة المعنى وسبل معالجتها، انه يعالج فقدان معنى الحياة في عالم اليوم، وكيفية إنتاج هذا المعنى. وأيةُ محاولة لنسيان مهمته في بناء الذات، وإقحامه في مجالات أخرى، يتحول معها إلى وحش مفترس، وسمّ زعاف يُفسد كل شيء.

«دين الأنطولوجيا» و«دين الأيديولوجيا»

بغية تحليل نمط المعرفة الدينية التي أنجزها المتكلمون، وطبيعة المعرفة الدينية التي يتضمنها التراث الكلامي، وطبيعة المعرفة الدينية التي تتضمنها الفلسفة والتصوف والعرفان، ينبغي بيان ما نريده من «دين الأنطولوجيا»، والفرق بينه وبين «دين الأيديولوجيا»، وماهية المعرفة الدينية لكل واحد منهما، والفرق بين ما ينتجه المتكَلم وما ينتجه العارف والمتصوف من معرفة.

إن المتكلمَ فيلسوفُ دينِ الأيديولوجيا، بمعنى أنه يصوغ رؤيةً لله والإنسان والعالم، وفهماً للدين؛ تُبنى وتُشاد عليه مرتكزاتُ الأيديولوجيا. الجماعات الاسلامية كافة تنسج شباكَها في سياق رؤية المتكلم لله والإنسان والعالم، وشيءٍ من فتاوى الفقيه، ولا تقترب من ميراث سواهم، كالفيلسوف والعارف والمتصوف، لأن الفيلسوفَ والعارف والمتصوف فيلسوفُ دينِ الأنطولوجيا، وأن فهمَه للدين يلامس العالمَ الجواني للشخص البشري، وينشغل بتفسيرِ نمطِ وجوده، والكشفِ عن مسالك تواصل كينونته وأسفارِ روحه في عوالمَ خارجَ حدود العالم المحسوس المادي.

دين الأيديولوجيا يستخدمك، ويسخّر حياتَك وطاقاتِك ومواهبَك لتخدمَه، ويفرض عليك حدودَه وإطارَه وأسيجتَه، التي إن تخطيتَها يصادرُ عليك دنياك وآخرتَك. بينما دينُ الأنطولوجيا يخدمك، إذ يمنح عقلَك حريةَ التفكير، ولا يفرض عليك اقتباس صورةٍ لا تمثلك، أو أن تعيشَ حياتَك نيابةً عن غيرك، أو تكرّرَ نماذجَ بشريةً تطمس ذاتَك. إنه دينٌ يمحو الكراهياتِ من قلبك، ويطهّر روحَك من الخطايا، ويقدِّم لك مصباحا يضيء دروبَ وصالك مع الله، وتواصلِك مع الإنسان والعالم، ويروي روحَك بما تتعطش إليه من ظمأ للامتلاء بنور الحق.

دين الأنطولوجيا هدف ننشده؛ تنبعث وتتجدد به حياتنا، بوصفه تفاعلا وانعتاقا وانفتاحا للعقل والقلب والروح، على الله والإنسان والعالم.

دين الأيديولوجيا يستهدفنا؛ يستنزف أرواحَنا، يعطل حياتَنا، يستحوذ علينا، بوصفه انغلاقا وانصياعا ورضوخا واستعبادا للعقل والقلب والروح.

دين الأيديولوجيا يفشل في بناء حياةٍ روحيةٍ أخلاقية أصيلة، ويطمس الأبعادَ الانسانية في الدين، ويميت الروحَ والقلب والعقل والضمير. إذ لا إنسانيةَ بلا ضمير، ولا ضميرَ بلا مصدر إلزام ذاتي، ولا مصدرَ إلزام ذاتي بلا أخلاق، ولا أخلاقَ بلا روح، ولا روحَ بلا حياة روحية، ولا حياةَ روحيةً من دون وصال بالحق.

من كان بلا حياة روحية أخلاقية يُفسِد قبل أن يُصلِح. من كانت روحُه ممتلئةً أنطولوجيا، فإن حياتَه الروحية الأخلاقية مشبعةٌ بالمعنى، لذلك يستطيع أن يمنحَ العالمَ أفقا معنويا مضيئا، وتغتني حياةُ من حولَه أنطولوجيا؛ بالهدوء والأمن والسكينة والسلام.

الفقير أنطولوجيا يفشل في منح من يتعاطى معه زاداً لروحه وقلبه، بل يُفقره وينهكه، فيقعدَه ملوما مدحورا، ويحيله الى رماد تذروه الرياح. من كان جائعا للمعنى؛ يمضغ اللامعنى يحسبه معنى، فيمسي كمن يهرول وراء السراب؛ يتهافت عليه يحسبه ماء، ليفقدَ في خاتمة المطاف طاقتَه ويذوي؛ فيستحيل رميماً.

لا يرتوي الظمأ الأنطولوجي للكائن البشري إلاّ بحب الله

لحظة يمتلك الايمان قلبك، تصير أنت الأمن وأنت السكينة. أمنك هو ايمانك. ايمانك هو أمنك. تجربتي الروحية ان الايمان هو الأمان. بل يمكنني القول في سياق تجربتي الذاتية؛ اني لم أعثر على أمان خارج فضاء الايمان. ايماني مثلما أتذوقه هو ايمان انطولوجي متوحد بكينونتي. العلاقة بالله فيه أفقية لا عمودية. انها علاقة جوهرها الحب والحرية، لا تتضمن؛ استرقاقاً وقهراً وانتهاكاً لكرامتي واضطهاداً. حقيقة الحب في ضميري هي الصلة بالحق، أو من يوصلني بالحق. الحبيب هو من يذكّرك بالله. لا يضيء الذات إلاّ ذكر الله. لا تسكن الذات إلاّ حين تصبح هي سكناً لله. القلب المتيم بالله هو سكن الله. وما أغنى وأرق ما يصوره لنا تعبير مولانا جلال الدين الرومي: «هو الذي توطن مدينة القلب، فأين أسافر. هو الذي سكن حدقة العين فإلام أنظر».

حيث يكون القلبُ وطنا للحق، فلا اغتراب. حيث تمتلئ الروح بالمعنى، فلا حزنَ أو وجع. حيث يرتوي القلب بالحب الإلهي، فلا خوفَ ولا قلقَ ولا وجل، ليس ثمةَ إلا المحبةُ والأمنُ والسكينةُ والسلام .. «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكرِ اللَّهِ أَلا بِذِكرِ اللَّهِ تَطمَئِنُّ القُلُوبُ» (الرعد – 28). يقول القديس أغوسطينوس: «خلقتنا

لأجلك، وقلوبُنا لا سكينةَ لها حتى تسكنَ إليك»[1]. حين يكون القلب مضيئا بنور الحق تعالى، يرى العالم مكتوبا بحروف من نور. وما أروعَ بيان مولانا جلال الدين الرومي لهذه الحقيقة، إذ يقول: «النور الخارجي (يجيء) من الشمس، وأما النور الباطني فهو من انعكاس الأنوار العُلى .. النور الذي في العين ليس إلا نورُ القلب، فأنوار العيون حاصلةٌ من أنوار القلوب .. وأما النور الذي في القلب فهو نور الله. إنه نورٌ خالص من نور العقل والحس، منفصل عنهما»[2]. وحده عشق الحق يريك اللامرئي. فقط عبر القلب يمكننا العبور إلى السماء.

معرفةُ الله غير حب الله. حبُ الله سعي القلب وسفره الى الله، وهو في الختام ليس سوى أن يكون القلب وطناً لله. معرفةُ الله هي تدبر العقل وتفكيره في خلق الله وآياته، واعتقاده بوجوده. المتكلمون واللاهوتيون يعرفوننا على أدلة وجود الله وصفاته، لكن لا يوصلنا الى الله إلا ذووا الحياة الروحية الأصيلة. ولا تتكرس الحياة الروحية الحقيقية الأصيلة من دون حب الله ووصاله. لا يرتوي الظمأ الأنطولوجي بمعرفة الله، وإنما يرتوي الظمأ الأنطولوجي للكائن البشري بحب الله. مثلما لا يتكرس الايمان بمعرفة الله، وإنما يتكرس بحب الله. ولا يتحقق السفر الى الله إلا بحب الله، وليس بمعرفة الله. كذلك لا يكون الدين دواءً وشفاءً إلا بحب الله، ولا تكفي لذلك معرفة الله.

القلبُ الذي خُطت عليه أسرار الحب هو القلب الذي لا يكف عن إنشاد ترانيم حب الله والانسان والعالم. مجتمعاتنا ضحية قراءة فاشية للنص الديني. تحرير الانسان يبدأ بتحرير صورة الله، من: الظلام والكراهية والقتل الغارقة بها. مالم يغدُ هذا هو حلمنا الذي ننشده معا؛ سنلبث مصفدين في زنزانات داعش وشقيقاتها.

ما تختزنه الحياة من شرور وآلام، وما هو مترسخ فيها من كراهيات، وما يتفشى فيها من تعصبات، وما تضج به من عنف واحتراب؛ لا تتسع لها بل تضيق بها طاقة الكائن البشري المتناهية المحدودة. وليس هناك من وسيلة للخلاص، سوى أن نتلمس السبل المختلفة التي تقودنا الى حب الله والانسان والعالم. بالسعي وراء الحب يشرق القلب،

---

(1) اعترافات القديس أغوسطينوس1:1:1. وفي ترجمة: الخورأسقف يوحنا الحلو. بيروت: دار المشرق، ط 8، 2007، ص 7. أورد تعريباً آخر للنص بهذه الصيغة: «خلقتنا لأجلك، ولن يهدأ قلبٌ لنا حتى يستقرَّ فيك».

(2) «مثنوي» مولانا جلال الدين الرومي. ترجمة: محمد عبدالسلام كفافي. بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1966م، الكتاب الأول، ص 180.

وتسمو الروح الى مرتبة؛ تغدو فيها لا وطن لها الا الحب. حيثما يكون الحب يكون الوطن. عبر هذا الحب فقط يرتوي المرء أنطولوجيا، وحين يرتوي المرء أنطولوجيا يصبح قلبه منبعاً للحب. ويصير الحب في حياته؛ مرآة لكل مرآة، مادة لكل مادة، صورة لكل صورة، لوناً لكل لون، موضوعاً لكل موضوع. ويكون «الدين هو الحب والحب هو الدين»، كما هو مروي عن الإمام محمد الباقر «ع»[1]. الحب هو مَنْ يوجّه بوصلة الدين، وليس الدين هو مَنْ يوجّه بوصلة الحب. ويتجلى للمرء أنه حيثما يوجد الحب يتحقق الدين. كما يكتشف أن منْ لا يحب الانسان لا يحب الله. ويتذوق كيف أن «الحب» هو وقود الحياة، حين تفتقر الحياة لوقود يحركها. وأن العجز عن الحب إنما هو عجز عن الحياة. بـ«قوة الحب» فقط يمكن الخلاص من «حب القوة». بـ«الحب» تكف «الكراهية» عن الفتك بمجتمعاتنا. بـ«الحب» تنجو مجتمعاتنا من العنف الذي يفترسها. بـ«الحب» تتخلص مجتمعاتنا من الخوف الذي يسكنها. حياة الحب تنقذنا من عدم حب الحياة. «الحب» هو قيثارة الحياة. «الحب» هو انشودة الحياة. «الحب» هو سرّ الحياة. «الحب» هو اكسير الحياة. «الحب» هو معنى الحياة. الحب هو الحل لمشكلة الوجود الانساني. «الروح التي ليس شعارها الحب الحقيقي من الخير لا توجد، فليس وجودها سوى عار! كن ثملاً بالحب، فإن الوجود كله محبة». كما هو مذهب مولانا جلال الدين الرومي[2]. تبعاً لما يعتقد الشيخ محيي الدين بن عربي من أن «المحبة أصل الموجودات»[3].

مجتمعاتنا غارقة بضجيج الحديث والمتحدثين في الدين، بالرغم من أن الدين ليس علفاً يأكله القطيع. وأن كثرة كلام الموقعين نيابة عن رب العالمين، لا يكرّس الحياة الروحية، ولا يثري الحياة الأخلاقية. وكأن أولئك لا يعرفون أن التجربة الروحية من الحالات. وكل ما هو من جنس الحالات، تفشل في الإخبار عنه الكلمات، فما تتذوقه الروحُ تخون اللغة نفسها في التعبير عنه، ذلك أنها لا تتسع لاستيعابه، ولا تطيق حمله، وتفشل في استبصار مدياته.

مثلما تُفسد التدينَ كثرةُ الناطقين باسم الدين، كذلك تنطفىء جذوة الإيمان بالإكراه

(1) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. المحاسن. طهران: دار الكتب الإسلامية، 1330ش = 1951م، «باب الحب والبغض في الله، حديث 327»، ص 262.

(2) «مثنوي» مولانا جلال الدين الرومي. ترجمة: محمد عبدالسلام كفافي. الكتاب الأول: ص31.

(3) الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. فصوص الحكم. تعليقات: د. أبو العلا عفيفي. طهران: انتشارات الزهراء، 1366=1987، ج 1:ص 214.

على الايمان، وتموت الحياة الأخلاقية لحظة تكون حياة معلمي الأخلاق خارج الأخلاق. لا مُعلّم للأخلاق كالإصغاء لصوت الضمير. الصمت لغة حيث تتعطل اللغة. الصمت مُعلّم الأخلاق.

نلاحظ معظم الشباب المنخرطين في الجماعات الاسلامية؛ أرواحهم منطفئة، لم يضئها الإيمان، وأفئدتهم جائعة لم تُشبع بالمعنى، وقلوبهم ظامئة لم ترتوِ بحب الله والإنسان والعالم. وسلوكهم لا يخلو من مفارقات تنتهك الأخلاق، ذلك أنهم يفتقرون لمثال بشري روحي أخلاقي مجسّد في محيطهم؛ سلوكه مرآة للخُلق النبيل، وروحه تفيض بالإيمان، ويضيء قلبه سُبل الأسفار إلى الحق. لا نعثر في هذه الجماعات على نموذج مشبعة حياته بالمعنى، يمتلك كيمياء روحية، تمنح هؤلاء الشباب القدرة على استعادة هويتهم الشخصية المفتقدة، وتشبع حاجتهم للاختلاف والتميز، وتساهم في تعزيز قدرتهم على إثراء حياتهم بالمعنى، وتساعدهم على أن تكون حياتهم أجمل؛ في عالم يتشييء فيه كل شيء، ويتنمط فيه كل شيء، ويكاد يتشابه فيه كل شيء، ويتكرر فيه كل شيء؛ مكانياً وزمانياً.

مضافا إلى أن أدبياتهم تفتقر الى ما يقودهم للسماء، ولا تكفّ عن وضعهم في مواجهة كل الناس، وزجّهم للخوض في صراعات السلطة والهيمنة والمال في المجتمع. وبدلا من أن يكون النص الديني منتجا للإيمان، ومنبعا لتكريس الحياة الروحية، ومنهلا لإثراء الحياة الأخلاقية، يجري توظيفه في أدبياتهم؛ كغطاء للاستحواذ على السلطة والقوة والمال والنفوذ.

وعادة ما تتلفع هذه الأدبيات بغطاء؛ يُصاغ عبر شعارات استنهاض واستغاثة، تثير المشاعر، وتوقد العواطف، وتحرّض على الانخراط في حروب باسم الله، ومواجهة العالم كله؛ بذريعة الغيرة على الله! من دون أن يعلموا، أن الشفقة على الإنسان، والرحمة بخلق الله، هي المضمون العميق للغيرة على الله. بل يصرّح محيي الدين بن عربي، بأن الشفقة على عباد الله تتقدم على الغيرة على الله، قائلا: «اعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة على الله. أراد داود بنيان بيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدم، فشكا الى الله، فأوحى الله إليه: إن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود: يارب، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ فقال: بلى، ولكنهم أليسوا عبادي؟ والغرض من هذه الحكاية مراعاة النشأة الإنسانية، وإن إقامتها أولى من هدمها»[1].

---

(1) فصوص الحكم، ج 1: ص167. «الفص 18، فص الحكمة النفسية في الكلمات اليونسية».

التدين المفرغ من المعنوية أنهك أرواحنا، واستنزف قلوبنا. أتمنى أن يتخلص دعاة الأديان والمبشرون من الولع برسم صورة مفزعة لله، كي يحرروا حياتنا من الغرق في القنوط والقلق والخوف؛ وكأننا في معركة مزمنة مع الله. وأن ينشغلوا في التبشير بالمهمة العميقة للأديان، والتي أشرنا إلى أنها تتلخص في: خلع معنى على حياتنا، وعلى كل ما لا معنى له في عالمنا، وتشييد مرتكزات الأمل، وإيقاظ منابع التفاؤل، ومنح أحلامنا صورها الأجمل، وإذابة المرارات، وإطفاء حرائق الروح، واشتعالات القلب. وليست المهمة الأصيلة للأديان رسم صورة مرعبة لرب العالمين، وتحويل العالَمين - الدنيا والآخرة - إلى سجون أبدية، ووضع الكائن البشري في قلق متواصل، وزرع الخوف في قلب الانسان، مما سيفضي اليه مصيره، في القبر وعذابه، وجحيم العالم الآخر.

الإنسان الخائف يتمزق، ويصاب بالشلل، ويعجز عن مقاومة أية قوة تسعى لاستعباده. ففي كل مجتمع خائف ينبت ويتوالد الاستبداد على الدوام. الخوف منبع الاستبداد، هناك علاقة جدلية مزمنة بين الخوف والاستبداد. حيثما يوجد الخوف يولد الاستبداد، حيثما يوجد الاستبداد يولد الخوف. حين تختنق الحياة بالخوف، ينسحق الكائن البشري، ويمسي مستعدا للرضوخ والانصياع لأي شخص يمتلك أداة سطوة وعنف. الشخص الخائف لا يمتلك القدرة على إبداء أي رأي لا يتطابق مع ما يفرضه خطاب العنف، بل لا يستطيع الذهن الخائف أن يفكر بما هو خارج ما تفرضه أداة العنف. المحيط المشبع بمختلف أنماط العنف الجسدي والرمزي، ينتج شخصية مستلبة. المجتمع الذي يسكنه الخوف يسكنه الاستبداد.

لا خلاص إلاّ بتنمية الحياة الروحية والأخلاقية والعقلية، وذلك لا يتحقق إلاّ بالانتقال؛ من «دين الأيديولوجيا» إلى «دين الأنطولوجيا»، ومن لاهوت الاسترقاق إلى لاهوت الانعتاق، ومن لاهوت الكراهية إلى لاهوت المحبة، ومن لاهوت الحرب إلى لاهوت السلام، ومن لاهوت الموت إلى لاهوت الحياة، ومن لاهوت التحرير إلى لاهوت الحرية، ومن لاهوت الثورة إلى لاهوت الحياة الروحية الأخلاقية، ومن لاهوت توثين الحروف وإهدار المقاصد إلى لاهوت المقاصد والغايات الكلية للدين، ومن لاهوت اليأس إلى لاهوت الرجاء، ومن لاهوت التشاؤم إلى لاهوت الأمل، ومن لاهوت الهلاك إلى لاهوت النجاة، ومن لاهوت الفرقة الناجية إلى لاهوت التعددية.

التجربة الدينية

ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟

ميشيل بيترسن وآخرون [1]

ترجمة: د. صلاح الجابري

(1) الفصل الثاني من كتاب: العقل والاعتقاد الديني: مقدمة في فلسفة الدين، تأليف: ميشيل بيترسن، ووليم هاسكر، وبروس رايشنباخ، ودافيد باسنجر، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 1991، ص13-30 من الطبعة الأولى.

في عقائد دينية مختلفة عدة لا يزعم الناس بأن لديهم تجربة مع الله فحسب، وإنما يشعرون بأن هذه التجارب تضفي معنى على حياتهم وتجعل لها هدفا. ففي القرن الثامن قبل الميلاد عرض النبي اليهودي اشعيا Isaiah تجربته مع الله كالآتي:

(في السنة التي توفي فيها الملك عُزيا [1] Uzziah، رأيت السيد جالسا على عرش عال ومجيد، وقد ملأ طرف ردائه المعبد. يوجد فوقه ملائكة لكل واحد منهم ستة أجنحة،... ينادي أحدهم الآخر: (قدوس، قدوس، قدوس هو الله المطلق، تسبح بمجده الأرضين جميعا)... (ياويلي!) بكيت. (أأكون مفلسا لأنني إنسان ذو شفاه غير نظيفة، وأعيش فيما بين أناس ذوي شفاه غير نظيفة، وقد رأت عيناي الملك، السيد المطلق) [2].

واحدة من أكثر التجارب حول الله شهرة وجدت في كتابات اللاهوتي المسيحي الإفريقي الجنوبي (1354 - 1430): كنت أسأل نفسي تلك الأسئلة [«لماذا لا أضع حدا لخطاياي القبيحة في هذه اللحظة؟»]، وبينما كنت أبكي بأسى بالغ في قلبي، سمعت صوت طفل يغني في بيت مجاور. لم أستطع أن أميِّز ما إذا كان صوت صبي

(1) عُزّيا: اسم عبري معناه "يهوة قوة". والملك عزيا (783-742ق.م) تولى الحكم وهو ابن ستة عشر سنة: تقول التوراة أنه بدأ حياته بالأمانة لشريعة الرب فأعطاه الرب أن ينتصر على الفلسطينيين والعرب والعمونيين، وبما أنه ملك وليس كاهن أو نبي فلا يحق له دخول الهيكل، لكنه ما أن قوي وعظم شأنه أراد أن يفرض سلطته على الكهنة فتعدى على حق من حقوقهم، فدخل المعبد وقدم البخور في الهيكل، وعاقبه الرب، كما تقول التوراة، بالبرص، فعزل عن المجتمع، وأمسك أبنه يوتام بزمام الحكم بعده. ينظر: الكتاب المقدس العهد القديم سفر أخبار الأيام الاصحاح السادس والعشرون، الآيات أو الأسطر 1-24. (المترجم).

(2) Isa. 6: 1-3,5.(NIV).

أو صبية، لكنه أخذ يردد مرة بعد أخرى عبارة (خذه وأقرأ، خذه وأقرأ). حينئذ رفعت بصري، وفكرت بجد فيما إذا كانت هناك لعبة من نوع ما اعتاد الأطفال أن ينشدوا كلماتها بهذه الطريقة، لكنني لم استطع التذكر أني سمعتهم من قبل. كبحت جماح دمعي واستويت واقفا، حدثت نفسي بأن هذا يمكن أن يكون فقط أمرا إلهيا بأن أفتح كتابي المقدس وأن أقرأ المقطع الأول الذي ستقع عليه عيناي.[1]

بعض الخبرات أقل اعتمادا، أو لا تعتمد، على المعطيات الحسية ولكن مع ذلك تشترط التركيز على الحياة الإنسانية، كما موضَّح عن طريق الوصف الآتي لإدراك الذات الكلية Universal self:

لا يُدرَك بالبصر، ولا حتى بالكلام
ليس بـأي أعضاء حسية أخرى، ولا الشدة، أو العمل.
بطمأنينة المعرفة، تُطَهَّر طبيعة المرء.
بتلك الطريقة، بالتأمل، على أية حال، يدركه المرء
ذلك هو الكائن البسيط.[2]

كيف نفهم هذه التجارب؟ سنستكشف في هذا الفصل ماذا تعني التجربة الدينية، وما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية الموصوفة، وما إذا كان بإمكاننا استخدام التجربة الدينية لتسويغ اعتقاداتنا الدينية.

أنماط التجربة الدينية

التجربة هي حدث يعيشه المرء (إما مشاركا أو مراقبا) وبواسطته يكون واعيا أو مدركا. على سبيل المثال، لكي نجرب الدورة العالمية لكرة المنضدة فأما أن نلعب فيها، أو نحضر ونشاهد اللعبة مباشرة، أو نراها أو نسمعها بواسطة التلفزيون أو الراديو. لدينا أنواع مختلفة من التجارب لكن ما يعنينا منها هو التجارب الدينية. تفهم التجارب الدينية على أنها تختلف عن التجارب الاعتيادية لأن موضوعها يسلّم به المرء على أنه كائن أو وجود فائق للطبيعة (الله سواء في ذاته أو متجلٍ في فعل ما)، كائن مرتبط بالله (تجلٍ لله أو شخص مقدّس مثل مريم العذراء)، أو حقيقة ما مطلقة غير قابلة للوصف (مثل البراهما أو النيرفانا المطلقة اللاثنائية).

---

(1) Augustine, Confessions, trans. R. S. Pine-Coffin (New York: Penguin Books, 1961), VIII, 12.

(2) MandukyaUpanisad, III, I, 8, in SarvepalliRadhakrishnan and Charles A. Moor, eds., Indian Philosophy(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), p.54.

يجب أن نميّز بين امتلاك تجربة دينية والحصول على بصيرة دينية. تشترط التجربة الدينية، كما نستخدمها، مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، في حين لا تشترط البصيرة الدينية ذلك. على سبيل المثال، قد يبصر المرء بطريقة تكاثر الإثم ويقنعنا بوصفه لها، بأنه إذا لم تُزل الجذور السطحية للشجرة بشكل مستمر من التربة، فإنها ستنتشر بشكل تدريجي وتعيق نمو النباتات الخضراء. وعلى الرغم من أن فهما ما لله ضروريا من أجل فهم مفهوم الإثم (وهو فعل يعصي الله)، إلا أن الفلاح لا يحتاج إلى أن تكون لديه تجربة بالله ليحصل على هذه البصيرة الدينية. أعني قد يقدم حدث ما في تجربتنا الاعتيادية بصيرة بشرطنا الروحي أو علاقة الله بالعالم من دون أن تكون لدينا تجربة بالله في ذلك الحدث. وبالطبع يمكن أن تكون التجربة الدينية مصدرا للبصيرة الدينية. إن تجربتَيْ كل من أوغسطين واسحق منحتاهما فهما بكل من طبيعة الله، وبخطيئة كل واحد منهما الخاصة. لكن التجربة بالله ليست أساسية للحصول على بصيرة دينية، في حين يشترط الحصول على تجربة دينية أن يكون الله أو الحقيقة المطلقة إما موضوعا للتجربة أو يُفرَض موضوعا للتجربة.

لدينا تجربة بالله أو الحقيقة المطلقة بطرق متنوعة. يقترح ريشارد سوينبورن[1] Richard Swinburne خمسة أنواع من التجربة الدينية، صُنّفت استنادا إلى كيفية حدوث التجارب[2]. وهو يعتبر تلك الأنواع مانعة وجامعة لكل التجارب الممكنة.

1ـ التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة التي تحدث عن طريق موضوع حسي ومشترك. على سبيل المثال، قد يرى شخص الله في تمثال، أو في الغروب، أو في المحيط. التماثيل أو الغروب ليست هي الله، لكن الله أو الكائن الفائق للطبيعة يتجلى من خلالها.

(1) أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد، ولد عام 1934، كان عضوا مؤثرا على مدى خمسين سنة في اللاهوت الطبيعي، عني بالحجج الفلسفية على وجود الله، كانت إسهاماته الفلسفية الأولى متخصصة في فلسفة الدين وفلسفة العلم. وقد أثار عمله المبكر في فلسفة الدين نقاشا واسعا، تناول في مؤلفاته موضوعات مهمة مثل أصل الإلحاد، ووجود الله، والإيمان والعقل. عمل في جامعة هول Hull من 1964-1969، ثم م1972-1996، وفي جامعة ماريلاند من 1969-1970، وفي جامعة كيل من 1972-1985، وفي جامعة أكسفورد من 1985-2002. وعمل في جامعات يل، وسانت لويس 2003، وفي جامعة منيسوتا عام 2006 وفي جامعة ستتسون عام 2008. من مؤلفاته الحديثة: هل كان يسوع إلها؟ منشورات جامعة أكسفورد 2008. و«الإيمان والعقل» 2007، و«الوحي» 2005، و«وجود الله»2004. ينظر: en.wikipedia/wiki/Richard_Swinburn. (المترجم)

(2) Richard Swinburne, The Existence of God(Oxford: Oxford University Press, 1979), pp.249-52.

عبر الأراضي البيضاء، في البرك الثلجية، في الشفق، تحت السماء الغائمة... استمتعت بانتعاش تام.... في الخميلة حيث الشباب الأبدي. في مزارع الله تلك، وسلطان القداسة واللياقة، حيث تتحقق البهجة الأبدية... عدت نفسا بيضاء،... إذ غُسل رأسي بهواء بهيج، وارتقى في مكان لامتناه،... وتلاشت كل أنانية. أصبحت عيناي شفافة؛ إنني لا شيء، وأرى كل شيء؛ لأن فيوضات الوجود الكلي تتدفق من خلالي، إنني مجرد جزء أو ذريرة من الله[1].

2ـــ التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع حسي عام وغير اعتيادي. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالمفارق للطبيعة Supernatural من خلال ظهور مريم العذراء في الكنائس أو في أكمة تشتعل من دون أن تحترق.

أما وقد حافظ موسى على رعية أبيه وفق الناموس،.... ظهر له ملاك الرب في لهب النار خارج غمرة الأكمة، رأى، وتعجب، أن الأكمة كانت تحترق لكنها لم تتأثر بالنار.... ناداه الله خارج الأكمة «موسى، ياموسى»[2].

الظهور شائع بين الناس، فالكثير من الناس يمكنهم (نظريا) ملاحظة ما حدث، وتحصل لهم معرفة بالله من خلاله. على أي حال إنه أمر غير اعتيادي، فالقليل منهم ادعى إنه شاهد مريم العذراء في الكنيسة، وموسى هو الوحيد الذي زعم إنه شاهد الأكمة تحترق من دون أن تتلفها النار.

3ـــ التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالله في حلم أو رؤية، كما فعل بيتر Peter، الذي رأى أثناء الغيبوبة، رداء الكاهن وقد ملئ بحيوانات محرمة لحومها في الشريعة اليهودية هبطت من السماء[3]. الأحلام، والرؤى، والتعبيرات، وما شابهها، على الرغم من أنها موصوفة بلغة حسية، إلا أنها تحصل لشخص واحد فقط.

كنت جالسا في مصلى الكنيسة، وبينما كنت مستمتعا ببهجة الصلاة أو التأمل، شعرت فجأة بنار مبهجة وغير مألوفة داخلي. وعلى الرغم من إنني كنت مرتابا لمدة طويلة حتى مجيئها، تعلمت بالتجربة بأن مصدرها الخالق وليس المخلوق، ومنذ اكتشافي لها أصبحت أكثر بهجة وممتلئ الطاقة[4].

---

(1) Ralph Waldo Emerson, «Nature», Essays and Addresses,» Selected Writing of Ralph Waldo Emerson(New York: New American Library, 1965), p. 189.

(2) Exod. 3:1-4 (NIV).

(3) Acts 10:10-16(NIV).

(4) Richard Rolle, I Sleep and my Heart Wakes, in Elmer O'Brien, ed.,Varieties of Mystic Experience (New York: Hold, Rinehart and Winston, 1964), p.161.

4ـ التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص لا يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. في هذه الحالة يشعر المرء أو يرى شيئا ما بحيث تحصل له خبرة به كموضوع يفوق الوصف ineffable. على سبيل المثال، علاقة تيريزا (1512 - 1582) بالخبرة الآتية: كنت مستغرقة في صلاة مبهجة في كنيسة سانت بيتر المجيد عندما رأيت المسيح إلى جنبي أو بتعبير أفضل، أدركته، ليس بعيني الجسد ولا بعيون النفس كما أرى أي شيء. فكرت أنه كان قريبا مني تماما، وادركت أنه كان هو، وكما اعتقدت، كان يتكلم معي.... في كل الأوقات بدا لي أن يسوع المسيح كان إلى جانبي، لكن هذه المرة لم تكن رؤية خيالية، لا أستطيع أن احدد شكله: ماشعرت به بوضوح أنه هو الذي **كان دائما على يميني، وشاهدا على كل شيء أفعله**[1].

5ـ التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة من دون توسط أي موضوع حسي. وهي أن يدرك المرء الله حدسيا وبشكل مباشر. كتب المتصوف الغربي نيكولاس كوسا[2] (1401ـ 1464): لكنني أدرك، ليس بعيني اللامعتين، اللتين انظر بهما الى هذا التمثال خاصتي، وإنما بعيني عقلي وفهمي، الحقيقة الخفية لوجه الله، والذي هو متعين هناك، وراء العتمة والتحديد. الوجه الحقيقي لله متحرر من أي تحديد، إنه مطلق لا كمي ولا كيفي، ولا هو في زمان أو مكان، إذ هو الصورة المطلقة، وجه الوجوه[3].

هذا النوع من التجربة الدينية غالبا ما عبرت عنه بثراء الحالات التأملية العالية للهندوسية والبوذية: بالنسبة للشخص الذي دخل في الغيبوبة الأولى انقطع عنه الصوت؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثانية توقف لديه التفكير والتأمل؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثالثة توقف لديه الشعور بالمتعة؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الرابعة، توقف لديه الشهيق والزفير، والشخص الذي دخل في عالم المكان اللامتناهي توقف عن إدراك الشكل؛ والشخص الذي دخل في عالم الوعي

(1) E. Allison Peers,ed., the life of Teresa of Jesus (Garden City, NY: Image Books,1960) p.249.

(2) كاردينال في الكنيسة الكاثوليكية في ألمانيا، فيلسوف، ولاهوتي، وقاضي، ورياضي، وفلكي. يعد واحدا من أشهر النشوئيين والانسكلوبيديين في القرن الخامس عشر. يحظى اليوم بالتقدير لإسهاماته الروحية والعلمية والسياسية في التاريخ الأوروبي، وبضمنها أعماله الصوفية أو الروحية حول «الجهل المكتسب»، وأفكار رياضية عبر عنها بعدد من المقالات، بالإضافة إلى إسهامه في النزاع القوي بين روما وألمانيا حول دول الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

(3) Nicholas of Cusa, The Vision of God (New York: Frederick Ungarm1960) p.23.

اللامتناهي توقف لديه إدراك عالم المكان اللامتناهي، والشَخص الذي دخل في عالم العدم توقف لديه إدراك عالم الوعي اللامتناهي(1).

ربما القليل من التجارب تقع بشكل واضح ضمن هذا النوع المفترض. على سبيل المثال، تبدأ التجربة التأملية لنيكولاس بتمثال أوصنم icon، في حين أن التجربة التامة بالله ليست حسية. ولذلك فإن محاولة وصف كل تجربة أقل أهمية من فهم طبيعة التجربة الدينية بشكل عام. الملاحظة المهمة هي أن التجارب الدينية متنوعة، ويجب على طلابها أن يعتنوا بتنوعها لا أن يتجاهلوه.

لكن هذا يقودنا الى سؤالنا التالي: ما التجربة الدينية؟ وبشكل أكثر تحديدا، ما **حقيقة نوع التجربة الدينية؟ اقترحت في هذا الصدد ثلاث امكانيات تفسيرية.**

1ـ التجربة الدينية بصفتها شعورا

في كتاباته المؤثرة في القرن التاسع عشر اعتقد فردريك شلاير ماخر(2) 1768 - 1834 بأن التجربة الدينية ليست تجربة عقلية أو معرفية وإنما هي (شعور أو ارتباط كلي بمصدر أو قوة مطلقة متميزة عن العالم) (3). إنها تصديق ذاتي وذات طبيعة حدسية لا تتوسطها المفاهيم والأفكار والاعتقادات، أو الممارسات. ولأنها تجربة شعورية، تفوق الادراكات المفهومية، فلا يمكننا وصفها بأنها تجربة شعورية وليست معرفية.

---

(1) Samyutta-Nikaya, XXXVIm 115, in Henry Clarke Warren, ed., Buddhism in Translation(New York: Atheneum, 1973), p.384.

(2) فيلسوف ألماني ولد عام 1768 في بريسلو في ألمانيا. وبسبب نزعته الشكية اتجه إلى جامعة هيل الأكثر ليبرالية، ثم اجتاز امتحاناته الثيولوجية في برلين عام 1790. وخلال هذه الفترة انشغل بدراسة ونقد فلسفة كانت في عدد من المقالات رفض فيها مفهوم كانت عن الخير الأقصى. ورفض مسلمات كانت عن الحياة التالية للنفس وعن الله، وطور نظرية مضادة لـ كانت حول الحتمية السببية للفعل الإنساني وعلاقتها بالمسؤولية الأخلاقية. واهتم بدراسة ونقد سبينوزا أيضا وعدل في مقالاته من الواحدية عند اسبينوزا. في عام 1796 التقى في برلين بـ ويلهلم شليجل، وتأثر بالحركة الرومانسية هناك. وفي عام 1799نشر أهم أعماله في فلسفة الدين بعنوان: حول الدين: خطابات للمثقفين المنكرين. وفي السنة ذاتها نشر مقالا عن وضع اليهود في بروسيا، ومقالة نقدية عن انثروبولوجيا كانت. وفي عام 1811 أختير عضوا في أكاديمية العلوم في برلين. وأثناء عضويته حرر عددا من المقالات أهمها في الأخلاق، وأخرى عن فكرة لايبنتز عن اللغة الكلية. وفي عام 1821–1822 نشر مؤلفه الكبير في علم اللاهوت المنهجي: الإيمان المسيحي. وفي عام 1829 نشر رسالتين مفتوحتين حول مؤلفه ذاك (عنونهما إلى صديقه لوك) ناقش فيهما مسائل أساسية في فلسفة الدين وعلم اللاهوت، وتوفي في عام 1834م. ينظر: en.wikipedia/wiki/Friedrich_ Schleiermacher. (المترجم)

(3) Friedrich Schleiiermacher, The Christian Faith (Edinburgh: T.& T. Clark,1928), p.17.

أثرت هذه الرؤية في العديد من المفكرين، من ضمنهم رودلف أوتو[1] (1869-1937). يعتقد أوتو أن هناك بعدا لله يمكن معرفته عن طريق العقل. على سبيل المثال، نستطيع أن ننسب لله صفات مثل الروح، والقصد، والإرادة الخيِّرة، والقدرة المطلقة، والوحدانية. (تشكل تلك الصفات جميعا مفاهيم واضحة ومحددة: إذ يمكن أن تكون مفهومة عن طريق العقل؛ ويمكن تحليلها بالفكر؛ وهي تقبل التعريف أيضا)[2]. مع ذلك فيما يتعلق بالطبيعة الاعمق لله قداسته لا يمكن معرفة الله عقليا؛ لأنه غير قابل للوصف. يجب أن نعرف قداسة الله بشيء يتجاوز العقل، أعني بالشعورFeeling.

التجربة الدينية هي خبرة شعورية، أو على الأرجح، تركيب من المشاعر، وهذا الشعور يحصل بأشكال عدة: قد يأتي الشعور [بالسر الأعظم] متدفقا أحيانا مثل تيار لطيف يتخلل العقل بمزاج هادئ ذي مقام أعمق. وقد يتجاوز ذلك إلى تحديد أكبر وإلى موقف ثابت للنفس، ويستمر، كأنه اهتزاز واهتياج مثير... وقد يبرز للعيان في شكل ثوران مفاجئ من أعماق النفس مع نوبات واضطرابات، أو يؤدي إلى إثارات أكثر غرابة، وإلى نوبات سكر، وتحول، وإلى نشوة.[3]

يرى (أوتو)أن الله يتجلى في ثلاث انماط من الشعور. فهناك الشعور بالارتباط فنحن مجرد مخلوقات، (غارقين ومحجوبين بعدمنا الخاص في مقابل الكائن الذي يفوق المخلوقات جميعا)[4]. وهناك الشعور برهبة دينية وبكائن فائق القدرة سابق على السر الأعظم Mysterium tremendous.فنرتعد ونرتجف أمام بصيرة الله. أخيرا لدينا شعور بالانجذاب نحو كائن متعال يسحرنا[5].

---

(1) لاهوتي ألماني ومتخصص في علم الأديان المقارن. ولد في بين قرب هانوفر، درس في جامعتي إيرلانج وغوتنجن حيث قدم أطروحته عن فهم مارتن لوثر لروح القدس، وكتابه الرائع عن كانت. في عام 1906 حصل على الأستاذية، وفي عام 1910 حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف من جامعة غايسن، وفي عام 1915 أصبح أستاذا في جامعة برسلو، وفي عام 1917 درس في المدرسة اللاهوتية في جامعة ماربورغ، ثم أصبح واحدا من أشهر المحاضرين الكاثوليكيين في العالم. في عام 1929 تمرض في ماربورغ وتوفي بعد مرضه بثمان سنوات. من أهم مؤلفاته "فكرة المقدس" منشورات جامعة أكسفورد. (ينظر المصدر السابق نفسه). (المترجم).

(2) Rudolf Otto, The Idia of The Holy (London: Oxford University Press, 1958), p.1.

(3) Otto, p.12.

(4) Otto, p.10.

(5) Augustine, I, 1; C. S. Lewis, Pilgrim›s Regress (Grand Rapids, MI: William B. Eerdman,1958).

إن الزعم بأن (الشعور هو المصدر الأعمق للدين)[1] يستلزم أن التأمل الفلسفي واللاهوتي مصادر ثانوية، خارج نمو المعرفة، وعندما لا تكون هناك تجربة دينية، لن يوجد لاهوت أو فلسفات دينية.

المشكلة الأولى التي تواجه هذا التحليل للتجربة الدينية هي انه من الصعب أن نفهم كيف يولِّد المرء اعتقادات دينية معرفية حقيقية، كما هو موجود في اللاهوت وفلسفة الدين، بعيدا عن المشاعر غير المعرفية. وإذا كان كل من المجرِّب والتجربة غير قابلين للوصف، وإذا كانت التجربة في الأساس تفوق الادراكات المعرفية، فما الحقائق الدينية التي تنتج عنها؟ وتستوي المحاولات لوصف التجربة عن طريق افتراض مسبق مناظر بأن الحدث يمكن أن يكون مفهوما معرفيا، لأن المرء يمكنه أن يدرك أي النظائر ملائمة للتجربة وأيها ليست ملائمة.

الاعتراض الثاني هو أن المدافعين عن هذه الرؤية أساءوا فهم طبيعة المشاعر والعواطف. فالعواطف ليست أكثر أصالة من الاعتقادات او السلوك. وبالفعل، كما تفعل الاعتقادات والأفعال، تعتمد العواطف على مفاهيم. فالعواطف تتشكل جزئيا عن طريق مفاهيم وأحكام. فالقول بأن مفهوما يكوِّن عاطفة هو القول بأن تلك العاطفة لا يمكن أن تتعين من دون الإحالة إلى ذلك المفهوم.... فمن أجل تعيين عاطفة من الضروري تعيين نوع الشعور، وموضوع العاطفة والأسس العقلية التي يسوغ المرء بها العاطفة. نستطيع القول الآن أن من بين تلك الأسس توجد اعتقادات المرء التي تخص أسباب حالته[2].

ولكن إذا كانت المفاهيم تتكون جزئيا من عواطف، فلا يمكن للتجربة الدينية أن تكون منفصلة بشكل كامل عن التجربة المعرفية.

2ـ التجربة الدينية بصفتها تجربة إدراكية

الرؤية الثانية ترى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. يعتقد وليام ألستون[3]

(1) William James, The Varieties of Religious Experience (New York: New American Library, 1958), p.329.

(2) Wayne Proudfoot, Religious Experience (Berkeley: University Of California Press, 1985), pp.87, 108.

(3) فيلسوف أمريكي ولد عام 1921، له إسهامات مؤثرة في فلسفة اللغة، والإبستومولوجيا والفلسفة المسيحية. حصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو. تدور أفكاره حول المذهب الأصولي، والجوانية مقابل البرانية، وأفعال الكلام، والقيمة الإبستمولوجية للتجربة الصوفية، وعد من الفلاسفة التحليليين. ساهم في إصدار مجلة «الإيمان والفلسفة» وإنشاء جمعية الفلاسفة المسيحيين. ويعد =

William Alston (...1921) أن للتجربة الدينية بنية الإدراك ذاتها[1]. وتوجد في خبرتنا الحسية الطبيعية كما في رؤيتنا للقطة ثلاثة عناصر: الشخص الذي يرى القطة (المدرِك)، والقطة التي وقعت عليها الرؤية (الموضوع المدرَك)، وظهور القطة (الظاهرة). وبالمثل، يعتقد أن هناك ثلاثة عناصر في التجربة الدينية، المجرِّب، والله الذي هو موضوع التجربة، وظهور أو حضور الله للمجرِّب. هناك كثير من النقاش الفلسفي المكثف يتعلق على نحو دقيق بطريقة تحليل الإدراك. وعلى نحو خاص نشأت أسئلة تتعلق بمراحل الظاهرة. لكن هناك اتفاق عام على أن في الإدراك تحضر الموضوعات ذاتها لنا بطرق تمكننا من معرفتها. وعلى نحو مشابه في التجربة الدينية يقدم الله نفسه بطرق تمكننا من معرفته ومعرفة أفعاله.

قد يعتقد المرء بأن من الغريب أن نفهم التجربة الدينية على أنها نوع من الإدراك. يبدو هناك اختلافات مهمة بين الخبرة الحسية أو الإدراكية الاعتيادية والتجربة الدينية. فالإدراك الحسي خبرة عامة، في حين أن التجربة الدينية أقل عمومية، وربما خاطئة، لأن التجربة الحسية تثمر مقدارا كبيرا من المعلومات عن العالم، في حين تنتج التجربة الدينية معلومات أقل بشكل واضح عن الله؛ لأن كل البشر لديهم القدرة على الإدراك الحسي، ولكن يبدو أن الكثير منهم ليس لديهم القدرة على التجربة الدينية. على أي حال لا تبين تلك الاختلافات أن للتجربة الدينية بنية لا تشبه الإدراك. لسبب واحد، فلا تكرار التجربة ولا كمية المعلومات التي تنتجها تخبرنا أي شيء عن بنيتها. فضلا عن ذلك هناك العديد من الناس، مثل العمي أو الصم، لديهم قابليات حسية وإدراكية محدودة، لكن هذه الحقيقة لا تثير الشك حول الاعتقاد بان الرؤية أو السمع هو شكل من الإدراك. على نحو مشابه، إن حقيقة كون الكثير من الناس ليس لديهم تجارب دينية لايدحض الزعم القائل بان بنية التجربة الدينية هي شكل من أشكال الإدراك.

على أي حال، هناك اختلاف واحد ذو مغزى يزعم أنه يبيّن خطأ الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. إنه يُعنى بطبيعة الظهور أو الحضور الإدراكي (الظاهرة). الإدراك الاعتيادي هو إدراك حسي، لأن الموضوع المدرَك يقدم

ألستون أحد أبرز الذين ساهموا في تطور الابستومولوجيا المجدَّدة. وفي عام 1979 أصبح رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، وعرف على نطاق واسع كأحد الشخصيات الأساسية في فلسفة الدين في نهاية القرن العشرين. وفي عام 1991 اختير عضوا في الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم. توفي في الثالث عشر من سبتمبر عام 2009. ينظر: en.wikipedia.org/wiki/William_Alston (المترجم).

(1) William Alston, «The Perception of God,» Topics in Philosophy 16, no. 2 (Fall 1988).

نفسه بصفته يحمل خصائص حسية معينة. على سبيل المثال، الرحلة التي أمامي تبدو بنية اللون، وصلبة، ومستطيلة الشكل، وخشبية. لكن أولئك الذين لديهم تجارب دينية يرون بأن مايدركونه أعني الله يحمل خصائص إدراكية غير حسية. الخصائص التي يجربونها في الله هي الخير الإلهي، القوة، الحب، الهيمنة، واهب القوة. وكما لاحظنا سابقا، في بعض الأحيان يكون للتجربة الدينية محتوى حسي، لكن عندما تحدث، غالبا ما ينشأ المحتوى من تلك الموضوعات التي تتوسط التجربة (على سبيل المثال، غروب الشمس، والتماثيل) وليس من موضوع التجربة (الله)[1]. لكن خصائص غروب الشمس هي ليست خصائص الله. المشكلة إذن هي: إذا كانت خصائص الموضوع المدرَك على نحو مزعوم (الظاهرة) مختلفة جدا في حالة التجربة الدينية، أليست بنيته مختلفة أيضا لأن من الخطأ أن نفهم التجربة الدينية كشكل من أشكال الإدراك؟

يسلم ألستون بأن الكيفيّات المدركة من التجارب الدينية بالله صفات من قبيل القوة، الجمال، الخير هي ليست حسية. بعض تلك الصفات، على سبيل المثال، تُعنى بتصرفات ومواقف موازية لأفعاله. على أي حال، بالنسبة لـ ألستون لا يعني ذلك إن تلك الصفات لا يمكن أن تكون مضمون الإدراك. وهو يميِّز بين الكيفيّات الظاهراتية (الطريقة التي يبدو لي فيها شيء ما للحظة) والكيفيات الموضوعية (تصرفات الموضوع المنظور إليه بطريقة معينة في ظروف معينة). ويزعم ألستون أننا عندما نصف موضوعا في خبرتنا يحيل وصفنا بشكل متكرر إلى خصائصه الموضوعية وليست خصائصه الظاهراتية. فنحن لا نصف الموضوع عن طريق التصريح بالكيفية التي يظهر فيها الشيء في تلك اللحظة، وإحصاء المعلومات الحسية التي نتسلمها على سبيل المثال يظهر لي بيتي اصفر داكن، وفاقد البياض، اصفر مظلم في الظلال، وسقف أقل من منحرف؛ وهلمّ جرّا. إذا فعلنا هذا، فإن وصف الموضوع في كل تجربة سيكون واسعا بشكل غير محدد (من أجل تأمل خصائص المعلومات الحسية المدرَكة) وفريد أيضا (مادمت، أدرك بيتي، على سبيل المثال، تحت ظروف عدة غير محددة ومن زوايا عدة غير محددة) لأننا لا نستطيع أن نشكل مفاهيم قابلة للاستخدام انطلاقا من تلك النماذج المتنوعة. والأحرى إننا غالبا ما نتحدث عن الخصائص الموضوعية أو الظاهراتية للشيء باستخدام، مفاهيم تشبيهية Comparative concepts. أعني، إننا

(1) If The religious experience is of an embodied personage such as Jesus or the Virgin Mary, The problems developed here do not arise, for presumably their appearances would have sensory content.

نصف موضوع التجربة بالقول أنه يبدو لنا كما نتوقع أنه يبدو تحت شروط عادية. وفي وصف البيت الذي أراه، غالبا ما لا أصف كيف يبدو في تلك اللحظة المحددة؛ والأحرى أقول أنه يبدو كما يبدو بيتي تماما تحت ظروف عادية.

وبأسلوب مشابه، إن صفات مثل القوة، الخير، والحب وصفت باستخدام مفاهيم ليست ظاهرية أو حسية وإنما مفاهيم تشبيهية، إنها تشخص الطريقة التي من المتوقع أن يظهر فيها الله تحت شروط معينة. وإذا وصفت تجربتنا بالله باستخدام مفاهيم تشبيهية، سيكون هناك تواز دقيق بين الطريقة التي نعبِّر بها عن الأشياء أو الإدراك الحسي والطريقة التي نصف بها إدراكنا لله. تماما كما إننا نصف بشكل متكرر إدراكنا للأشياء ليس باستخدام مفاهيم ظاهراتية، وانما باستخدام مفاهيم تشبيهية على سبيل المثال، عن طريق بيان أن ما ندركه يشبه القطة، وما نشعر به يشبه وجه الوسادة الأملس، وما نتذوقه يشبه الحلوى، كذلك تسجيلاتنا لتجربتنا عن الله تستخدم مفاهيم نسبية وليست ظاهراتية، طبعا لايزال هناك سؤال يتعلق بالخصائص الظاهراتية التي تصف تجربتنا بالله، لكن صاحب التجربة الدينية لا يحتاج إلى تحديد هذا لأنه ليس من الشائع بالنسبة للأشخاص أن تكون لهم خبرات إدراكية عن الأشياء من دون أن يكونوا قادرين على تحديد الخصائص الظاهراتية التكوينية المطلوبة. لكننا نعرف كيف تبدو البيوت، والسيارات، والأشجار في ظروف عادية؛ لأننا نستطيع أن نقدم وصفا ظاهراتيا ملائما.

والخصائص الموضوعية على نحو التحديد هي أيضا ظاهراتية. كيف يعرف أصحاب التجربة الدينية الطريقة التي يظهر فيها الله في ظروف اعتيادية، ماداموا غير قادرين على تقديم وصف ظاهراتي؟

يقترح ألستون بأن خبرتنا بالناس الذين هم اكثر أو اقل خيرية تعطينا فكرة ما عما يشبه التجربة بالله الخيِّر التي تبيِّن خيريَّته. ولكن هل أن معرفة كيفية سلوك الناس الأخيار يعطينا توقعا عن الكيفية التي يجب أن نجرِّب بها خيرية الله؟ هنا مرة أخرى علينا أن نتحرك من النقطة الأولى للمقارنة التي تنطوي على معلومات حسية (كيف يتصرف الناس الأخيار) إلى النقطة التي تفتقر إليها (كيف يفعل الله). ألسنا غير مستعدين أن تكون لدينا فكرة ما عن الشروط الظاهرية التي بناء عليها تكون لدينا تجربة بالله من أجل أن نتوقع الكيفية التي يُظهر فيها الله خيريَّته تحت ظروف عادية؟ تلك على نحو دقيق الأسس التي بناء عليها نعرف، على سبيل المثال، ما الذي تشبهه الوسادة، عندما نقول بأن هذا الموضوع الذي أمامنا يشبه الوسادة. وباختصار، إن غياب المفاهيم

الظاهراتية في التجارب حول الله يثير أسئلة حول ما إذا كانت التجربة الدينية هي نوع من التجربة الإدراكية.

إنّ السؤال المتعلق بالكيفية التي يظهر فيها الله يثير مشكلة ثانية. فبينما هناك اتفاق عام يتعلق بالإدراك الحسي البشري، ونستطيع أيضا أن ندقق صحة أي إدراك خاص عن طريق الإشارة إلى تجارب إدراكية أخرى، تقدِّم التجارب الدينية تنوعا كبيرا، إذْ إنّ صحة أي تجربة خاصة لا يمكن إثباتها بسهولة. التجارب الدينية مشروطة بتأملات دينية وثقافية متميّزة، إلى حد أن ما يدركه الناس في أديان مختلفة يختلف على نحو واسع. الحقيقة النهائية Ultimate Reality في التجارب الهندوسية تختلف جدا عن الله في التجارب المسيحية. لكننا لا نستطيع أن نثبت أيهما الأصح باستقلال عن الأنظمة الدينية المميزة.

لا يعني هذا بالضرورة أن التجربة الدينية ليست تجربة إدراكية؛ فهي قد تعني فقط إن التجارب الدينية تكون أكثر انفتاحا على التفسير الفردي. سنعود الى هذه المشكلة، في نهاية هذا الفصل، عندما نستكشف السؤال عما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية، وفي الفصول اللاحقة.

3ـ التفسير المتعالي للتجربة الدينية

المدافعون عن الرؤية الثالثة يرفضون الفرضية التي تفسر التجربة الدينية بصفتها تجربة إدراكية. أن تدعو تجربة بأنها إدراك يستلزم ليس وعي الشخص بالحدث فقط (شيء ما يجب أن يكون حاضرا أو ظاهرا للمدرِك)، وإنما يتطلب أيضا وجود سبب التجربة. فمن أجل أن تكون تجاربنا بالفعل ادراكات، يستلزم وجود الموضوع المدرَك وأن يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في تجربتنا له. على سبيل المثال، القول بأن الشخص يرى القطة يتضمن حقيقتين: إن هناك قطة، وإن القطة هي سبب رؤية الشخص لها. فإذا كانت القطة غير موجودة ولم تكن سببا للإدراك، إذن لا نقول بأن الشخص يدرك أو يرى القطة، بل الأحرى انه يتوهم قطة أو يدرك شيئا ما خطأ على انه قطة.

إذا كانت التجربة الدينية من نوع التجربة الإدراكية، يجب أن تصدق عليها الشروط ذاتها. أعني إذا كانت التجربة الدينية هي تجربة إدراكية، يجب أن يوجد موضوع الإدراك وان يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في إدراكنا له. الآن، إذا ركزنا انتباهنا على كيفية تفسير الأشخاص لتجاربهم (الذي يدعى وصفا، ظاهريا)، فلا يعد مشكلة

أن يستخدموا نموذج الإدراك لفهم التجربة الدينية. ويظهر في فهم صاحب التجربة للتجربة شرط سبب التجربة. ويؤمن هؤلاء الأشخاص بأنهم أدركوا الله بالفعل، فعله، أو كائن ما مرتبط به. مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، بالنسبة لهم، هو جزء من التجربة الدينية التي تحصل لهم.

على أي حال، لوصف التجارب الدينية بشكل موضوعي كتجارب إدراكية سنكون مقيدين جدا في ذلك، وإذا أردنا أن نكون ليبراليين في السماح للناس من اعتقادات متنوعة أن تكون لهم تجارب دينية، فإن هذه الصياغة تحيلنا إلى الاعتقاد بأن الموضوعات أو أسباب التجارب الدينية تلك موجودة بالفعل. أعني، إننا لا نستطيع أن نسلم بأن شخصا ما لديه تجربة دينية من دون التسليم بوجود الله أو الحقيقة المطلقة. لتجنب هذه النتيجة غير المرضية، يقترح واين بروتفوت[1] (1939....) Wayne proudfoot بأن تشخيصنا للتجربة الدينية يجب أن يكون واسعا كفاية ليسمح لشخص آخر أن يسلم بأن للناس تجارب دينية يصفونها عن طريق الإيمان بأنهم قد حصلت لهم تجربة بشيء ما فائق للطبيعة، من دون أن يسلموا جدلا بوجود ذلك الشيء الفائق للطبيعة.

التجربة الدينية إذن هي تجربة يفسرها الشخص الذي حصلت له بأنها تجربة دينية. وإن التسليم بتجربة على أنها دينية يعني أن الذين حصلت لهم التجربة يعتقدون بأن التفسير الطبيعي للتجربة غير كاف، وأنها يمكن أن تفسَّر فقط عن طريق الاعتقادات الدينية[2]. على سبيل المثال، الأشخاص الذين يزعمون أنهم حصلت لديهم تجربة بالله سيرفضون أي محاولة لوضع سبب التجربة في العمليات الاستيعابية لديهم، أو عواطفهم، أو انجازاتهم المرغوبة، أو تحت عتبة الوعي لديهم. وبالنسبة لهم، أنها يمكن أن تفهم فقط على أنها خطاب إلهي موجه إليهم، أو مقابلة الله لهم وجها لوجه. طبقا لهذه الرؤية، إذن من المهم أن نميِّز وصف التجربة عن تفسير التجربة. ففي

---

(1) أستاذ علم الأديان في جامعة كولومبيا، ولد عام 1939م. حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد عام 1972. وهو أستاذ متخصص في فلسفة الدين تعنى دراساته بفلسفة الدين المعاصرة، والتجربة الدينية والتصوف، والبراجماتية الكلاسيكية والمحدثة، والفكر البروتستانتي الحديث. ألقى محاضراته حول الفكر الديني الأوربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقدم نظريات وطرق لدراسة الدين وفلسفة الدين، والبراجماتية والدين. من مؤلفاته «الله والنفس»، و«التجربة الدينية»، يعنى حاليا بالبراجماتية والفكر الديني الأمريكي. نشر مقالات حول جارلس بيرس ووليم جيمس، ويعمل حاليا على كتاب حول هذا الموضوع. (المترجم).

(2) Proudfoot, pp.176-88.

وصف التجربة يكون مظهر الموضوع مطلوبا. لا يمكن للتجارب الدينية أن توصف بمعزل عن أنظمة الاعتقاد التي لدى صاحب التجربة، بضمنها اعتقادهم بوجود موضوع التجربة. وهذا يعني أن وصف التجربة الدينية سيشتمل على وصف سببي للحدث الذي يستحضر وجود الفائق للطبيعة، على سبيل المثال، لا يستطيع المرء أن يصف التجربة التي حصلت لأوغسطين من دون الإشارة إلى اعتقاده بأن الله موجود ويمكنه أن يتصل بهذه الطريقة. التجربة الدينية، بهذا المعنى، لا يمكن أن تُرَد إلى أي نوع آخر من التجربة؛ لأن عمل ذلك يعد تحديدا خاطئا للتجربة. وسيكون الحال، بأن الأوصاف العلمية (سواء كانت أوصاف العلوم الطبيعية أو الاجتماعية) غير ملائمة لوصف التجربة، إذْ بينما يحاول العلم أن يفسر الخبرة بموجب أسبابها الطبيعية، تشترط التجربة الدينية تفسيرا فائقا للطبيعة كجزء من وصفها.

على أي حال، حقيقة أن أصحاب التجارب يفهمون تجاربهم بموجب الفائق للطبيعة لا يعني أن لديهم حقا تجربة بالفائق للطبيعة، أو أنه ليس هناك تفسير طبيعي مناسب لتجربتهم. فقد يكون ما حدث هو انه، وبعيدا عن أي نشاط أو قصد إلهي، إن الطفل الذي بالجوار كان يمارس لعبة تتضمن أغنية خاصة (خذ واقرأ) كجزء منها. على أي حال، عندما يكون هذا صحيحا، فإنه لا يجعل تجربة أوغسطين أقل دينية. إنه يعني ببساطة أن ما سُلم به على انه سبب نهائي الله نفسه قد لا يكون هو سبب التجربة. بتعبير آخر، يمكن للتجربة أن تكون تجربة دينية حقيقية بسبب موقعها في نظام الاعتقاد على الرغم من عدم وجود موضوع فائق للطبيعة مدرَك. المفهوم من كل ذلك أن أصحاب التجربة يفسرون تجربتهم عن طريق مقولات ومعتقدات تتعلق بالفائق للطبيعة.

كل تجربة تتحقق عن طريق مفاهيم ومعتقدات وتتشكل عن طريق لغة. وعندما تحصل للمجربين تجربة فإنهم يعيّنون تلك التجربة على أساس مجموعة ما من المفاهيم والقواعد. ليست هناك معلومة غير مفسَّرة حصلت بالتجربة ومن ثم فسِّرت لاحقا. والتجربة ذاتها جزء لا يتجزأ من تفسير ما للعالم ومن تعهد ما بمجموعة معينة من الاعتقادات والممارسات الدينية. على سبيل المثال، يسلم المتصوفة بالاعتقاد بأن تجربتهم الدينية بالله غير قابلة للوصف ومن ثم تزودهم بالمعرفة عن الله؛ وما لم تنجز التجربة تلك المعايير فهي ببساطة ليست تجربة صوفية. وهذا يعني أنه لن يكون هناك وصف فردي للتجارب الدينية. وستكون هناك تفسيرات هائلة، كل واحدة تعكس بنية اعتقاد المدرك.

لكن كيف نستطيع أن نقيّم ما إذا كان الشخص لديه تجربة حقيقية؟ فإذا كانت التجربة

الدينية تتشكل عن طريق مفاهيم واعتقادات الشخص، كيف نستطيع تحديد الوصف الطبيعي أو الفائق للطبيعي الذي يقدم أفضل تفسير؟ كان (برودفوت)Proudfoot محقا عندما ناقش بأنه، على الرغم من أن الطرف الخارجي (جيني jane) يجب أن تصف التجربة التي حصلت لـجوي (joe) عن طريق اعتقادات جوي حول العالم وبموجب سبب التجربة، لا تحتاج (جيني jane) أن تصادق على تلك الاعتقادات. دعنا نفترض ان (جيني)، بصفتها طبيعية، لاتؤمن بالله. ألن يكون فرض أنظمة اعتقاد جيني الخاصة على تفسيرها لتجربة جوي joe مجرد بنى اعتقاد متجاورة، إلى حد أن المرء لا يستطيع مطلقا أن يقرر أي تفسير طبيعي أو فائق للطبيعي هو التفسير الصحيح؟ يصبح هذا واضحا عندما يحدد (برودفوت) للمحلل مهمة محاولة البحث عن سبب كون الناس الذين لديهم تجارب دينية يفهمونها كما يفهمونها ويؤكدون بأن (مانريده هو تفسير ثقافي أو تاريخي)[1].هذا التحديد لمهمة المحلل يولد السؤال المتعلق باطار التفسير المناسب للأحداث الذي يقدمه نظام الاعتقاد، إذ لماذا يجب أن يفترض المرء بأن التفسير التاريخي أو الحضاري يتناسب مع تلك الرؤية أكثر من التفسير الفائق للطبيعة أو اللاهوتي؟.

الاجابة الوحيدة هي إننا نستطيع أن نقيم حقيقة مزاعم التجربة الدينية ضمن أنظمة اعتقاد خاصة فقط. أعني، إن تفسير التجربة يجب أن ينسجم جوانيا مع مجموعة من الاعتقادات والمفاهيم التي يستخدمها صاحب الخبرة. ولكن سيصبح من المستحيل بعد ذلك بالنسبة للاشخاص ذوي نظام اعتقاد يختلف عن صاحب التجربة الدينية أن يقيّموا الادعاء claim، لافتقارهم لمجموعة الاعتقادات والمفاهيم الخاصة التي يستخدمها صاحب التجربة، فهم ليسوا في وضع يمكنهم من تقييم التفسير المعطى من قبل صاحب التجربة.

هل هناك جوهر مشترك في التجربة الدينية؟ هل للتجربة الدينية جوهر عام؟

الاختلافات حول كيفية فهم التجربة الدينية طرحت مسألة أساسية، نوقشت كثيرا. فمن جهة هناك من يعتقد بأن كل التجارب الدينية تشترك بشيء ما. وهذا يتضح بشكل خاص، طبقا الى بعض المفكرين، في التجارب الصوفية، التي تشتمل على وعي مباشر وغير استدلالي بواقع ما، يتجاوز تباين الذات والموضوع. يحقق المتصوف وحدة مع الواقع سواء ابستمولوجيا (عندما لايوجد تمايز بين الذات والموضوع في التجربة) أو

(1) Proudfoot, p.223.

انطولوجيا (عندما لا يكون هناك تمييز حقيقي بين المجرِّب والموضوع). هذه التجربة يمكن أن تفسر فقط لاحقا من خلال استخدام مقولات ومفاهيم عقلانية، ولكن عمل ذلك يخرق عادة عدم قابلية الخبرة الأصلية للوصف.

الرأي القائل بأن هناك جوهراً مشتركاً للتجارب الدينية جوهراً يتجاوز حدود الأديان المختلفة، والملل، والثقافات يوجد لدى كتّاب من أمثال وليم جيمس (1842 -1910) William James وولتر ستيس (1886 - 1967) Walter T.Stace. اهتم ستيس بالتجارب الصوفية بشكل خاص. كان هدفه أن يقدم وصفا موضوعيا ظاهراتيا للتجربة الصوفية. ويلاحظ بأن على المرء أن يكون دقيقا في التمييز بين التجربة وتفسير التجربة. يقدِّم التفسير من أجل تمكين الشخص من فهم التجربة وايصالها. يريد ستيس أن يثبت الوصف المحض للتجربة ذاتها. ويحصي سبع معالم دقيقة لجوهر التجربة الدينية:

1ـ الوعي التوحيدي The unitary consciousness، الوحدة الواحدة، الفراغ الخالي، الوعي المحض.

2ـ لامكانية، ولازمانية.

3ـ الشعور بالموضوعية أو الواقع.

4ـ السعادة، والسلام، وهلم جرا.

5ـ الشعور بالقداسة، المقدس، أو الله.

6ـ المفارقية (أو التناقض الظاهري).

7ـ تذرع المتصوفة بعدم قابلية خبرتهم للوصف[1].

لكن، قد يسأل المرء، ألا يستحضر هذا التصنيف تفسيرا، وبشكل خاص عندما يتحدث ستيس عن الوحدة The one، أو الفراغ The Void (بالأحرف الكبيرة) كصفات أساسية لهذه التجربة؟ يجيب ستيس بأن على المرء أن يميز مستويات التفسير: «إذا كان المتصوفة يصفون التجربة بـ (وحدة غير متمايزة ولا متباينة)، فإن هذا مجرد وصف يستخدم كلمات تصنيفية فقط قد يعتبر تفسيرا من مستوى أدنى. لكن هذا يكون أكثر دقة مما هو ضروري عادة، مادام لأغلب الأغراض هو مجرد وصف

(1) W. T. Stace, Mysticism and Philosophy (New York: Macmillan, 1960), pp.131-32. I have given the characteristics of his introvertive type. The extrovertive type differs slightly in items 1 and 2, but he considers this type to be a lower level, an «incomplete kind of experience.»

فقط. وإذا كان المتصوف يقول بأنه لديه تجارب بـ (وحدة صوفية مع خالق الكون) فإن هذا تفسيرا من مستوى أعلى مادام يشتمل على إضافة فكرية أكثر اتساعا من مجرد التسجيل الوصفي»[1].

وجهة نظر ستيس هي أن الخصائص السبع السابقة خصائص وصفية محضة. ويدخل التفسير متأخرا، في محاولات تعيين الوحدة، على سبيل المثال، مع إله المسيحية أو الهندوسية.

على أي حال، إن التسليم بوجود تفسير في الوصف الأساسي ولو من مستوى أدنى، يكون حتميا في الجدال الذي يدرك فيه المرء جوهرا كونيا عابرا للثقافة. يصبح هذا واضحا عندما يقترح ستيس، في التمييز بين التجارب الصوفية الانبساطية والانطوائية، إن النوع الانطوائي هو النوع الأكثر اكتمالا من النوع الانبساطي، ما دام (الوعي أو الذهن خاصية أعلى من الحياة)[2]. والحديث عن الخصائص وتقييمها هو لتقديم تفسير للعناصر المهمة جدا للجوهر المزعوم.

لنأخذ الموقف المخالف، يجادل ستيفن كاتس[3] (1944) Steven katz بأنه ليست هناك تجربة تحدث من دون توسط مفاهيم واعتقادات. فكل تجربة تعالج من خلال الاعتقادات، والمقولات المتعلّمة، والنظام الفكري للمجرِّب. وحتى الوعي الذاتي Self_consciousness ـ نموذج التجربة الحدسية هو نتاج استدلال. وبالتالي، إن الاعتقادات الثقافية والدينية هي شرط الخبرة الدينية، الى حد أن الأشخاص في عقائد دينية مختلفة لهم تجارب مختلفة في الواقع باختلاف عقائدهم. ليست هناك تجربة دينية واحدة، بل مجموع من التجارب المتنوعة. ويلجأ (كاتز) إلى تقليده اليهودي لدعم أطروحته: كل تلك الاعتقادات الاجتماعية الثقافية (اليهودية) وممارساتها الملازمة لها... تؤثر بشكل واضح على الطريقة التي ينظر فيها المتصوف اليهودي إلى العالم، والإله الذي خلقه، والطريقة التي توصل إلى هذا الإله، وما المتوقع عندما يصل

---

(1) Stace, p.37.
(2) Stace, p.133.
(3) فيلسوف وعالم يهودي، يشغل مدير مركز إيليا وايسل للدراسات اليهودية Elie Wiesel for Judaic Studies في جامعة بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية. ولد في 12 آب (أغسطس) من عام 1944 في مدينة نيوجرسي الأمريكية. حصل على الدكتوراه من جامعة كيمبردج في لندن عام 1972م. مؤسس اليهودية الحديثة، ومن المنظرين المدافعين للمحرقة اليهودية، نشر عنها كتبا ومقالات، وأصدر موسوعة الهوليكوست عام 1990، كما أصدر مجلة اليهودية الحديثة عن جامعة أكسفورد. (المترجم).

المرء أخيرا إلى هذا الإله. أعني بذلك، إن الحياة الداخلية للمتصوف اليهودي تتخللها منذ الطفولة فصاعدا صور، ومفاهيم، ورموز، وقيم أيديولوجية، وسلوك متبادل ولا يوجد سبب للاعتقاد بأنه سيهملها في خبرته. والحقيقة ان تلك الصور، والاعتقادات، والرموز، والسلوكيات تحدد التجربة التي يرغب بها، والتي تحصل له بالفعل، بعد ذلك، ستكون مشابهة لها.

ذلك يعني أن اعتقاداتنا المسبقة، المصاغة بالتفاعل مع اعتقادنا الديني، تشكل تجربتنا الدينية عن طريق إنجاز مخطط تكون الخبرة بموجبه مدركة ومفهومة.

لتثبيت هذا الموقف، لاحظ وظيفة مرشدي gurus ومعلمي التقليد الصوفي. الحكمة المناسبة افترضت من قبل مجموعة صغيرة من الاتباع، مقادين عن طريق قطب أو معلم يجبرهم بطرق معينة على انجاز هدف مرغوب فيه. ومن هنا تكون التجربة الصوفية ذاتها مشروطة بطرق واعتقادات غرست من لدن المعلم. وإن بلوغ البصيرة الصوفية الحقيقية يجاز، وإن لم يكن محتما، من لدن القطب The master.

إذن كيف يفسر المرء أوصاف التجربة الدينية المتشابهة ظاهريا المفترضة من قبل ستيس؟ أولاً يؤكد (كاتز) بأن التشابه ظاهري فقط. وعلى الرغم من أن أوصاف التجارب تستخدم نفس المصطلحات، ليس هناك من سبب للاعتقاد بأن للمصطلحات المعنى نفسه في كل التقريرات الوصفية. إن شخصين من اعتقادين مختلفين، على سبيل المثال، يصفان تجربتيهما بأنهما متناقضتان ظاهريا لا يعني أن التجربتين متناقضتان ظاهريا بنفس الطريقة، أو أن المحتوى نفسه يرتبط بعلاقة من التناقض الظاهري. وبالفعل أن مصطلحات التناقض الظاهري وعدم القابلية على الوصف تفيد في (حجب التجربة عن البحث وتضفي الغموض عليها أيا كانت الالتزامات الانطولوجية التي لدى المرء)، بدلا من أن (تقدم معلومات تجعلها قابلة للمفارقة). ثانيا، إن المصطلحات المستخدمة لوصف التجربة عامة جدا وغامضة، إلى حد أنها تفشل في أن تصف بعناية التجارب الدينية التي تزعم أنها تصفها. عندما يفترض وليم جيمس بأن كل تجربة صوفية توصف بعدم قابليتها للوصف وذات صفة عقلية، لم يحدد ما اذا كانت عدم القابلية للوصف هي نفسها في كل العقائد وما إذا كانت الخاصية العقلية لها المحتوى نفسه في كل العقائد.

إن المزاعم الصادقة للبوذية المادياميكا Madhyamika Buddhism، مع تأكيدها على فراغ الواقع، تختلف بشكل بارز عن المزاعم الحقيقية للمسيحية حول الله وعلاقته بالعالم الذي خلقه. الحقائق في الحالتين لا يمكن أن تكون متماثلة.

إن الفناء كليا في المنزل الالهي لهنري سوسو... مفقود كليا في إله المسيحية، وفي (الاوبانيشاد) المعبر عنها بكلمة ساتيام Satyam، الحقيقة. إنها تتضمن هذا العالم الكلي: إن مبادئ هذا العالم الكلي، إضافة إلى (بعد الفناء) في البوذية تنضوي كلها تحت تلك الأوصاف الظاهراتية الواسعة (للحقيقة)، مع ذلك، يتضح أن إله سوسو Suso المسيحي لا يشابه (الفناء) البوذي، وإن خبرة الدخول في المنزل الإلهي لا تشابه فقدان ذات الفرد في (الفناء) البوذي. ويصبح واضحا للتفكير ان الكيانات الميتافيزيقية المختلفة يمكن أن توصف عن طريق عبارات متشابهة إذا كانت تلك العبارات غير محددة كفاية.

لم يستمر تحليل كاتس Katz من دون اعتراض. النقد الأول هو أن رؤيته لا يمكنها وصف بعض المعالم الأساسية للتجربة الصوفية. يدعي المتصوفة بأنهم قادرون على تحقيق وضع يفقدون به الوعي الذاتي والوعي بالأشياء. اليوغا، على سبيل المثال، تتأمل أشياء متنوعة، مثل موضوعات طبيعية، وأشياء حسية، والنفس، وأخيرا الوعي. وتدريجيا يصلون الى حالة السامادي Samadhi، وهي شكل من التركيز الداخلي يُستبعد فيه تدريجيا كل مضمون للوعي الوعي بالفوارق بين الموضوعات الادراكية، وبالحالات الداخلية مثل المتعة، والوعي. بذات المرء ككيان متميز، والوعي بموضوعات التأمل بصفتها متميزة عن ذات المرء، أو الوعي بالوعي ذاته بشكل تام. في الحالة الحدسية الأخيرة يتحد الماضي، والحاضر، والمستقبل في وعي محض.

البلوغ التام للوعي المحض يتحدى تحليل كاتز. للوصول الى التنوير، غالبا ما يعين المتصوفة طريقا أو مجموعة من الوسائل ينسون فيها بشكل مقصود أو يحصرون بين هلالين، خبراتهم السابقة ومقولات الفهم. تعين اليوغا، على سبيل المثال، ثمانية طرق أو أنواع للممارسة موجّهة نحو إدراك الوعي المحض. تشتمل تلك الطرق على نهج حياة قائم على الكبح الذاتي والامتناع (الامتناع عن الزواج، وعن السرقة، وعن الظلم)، وعلى عادات أخلاقية (الرضا، التكفير عن الخطيئة، والدراسة)، وممارسة وضعيات جسدية، السيطرة على التنفس، التركيز على الأشياء، والتأمل. يحقق اليوغي في النهاية وعيا خالصا، تكون فيه كل المقولات، والأفكار، والمدخلات الخارجية منسية. الطرق المستخدمة، مثل التركيز على موضوع خاص لفترات طويلة، أو في حالة بوذيي الزن، والتأمل في اتجاه واحد، سبق وان طبقت في المختبر. المجربون الذين كانت عيونهم معرضة لمجال غير نمطي فقط لم يرووا عدم رؤيتهم لشيء، بل وصفوا نهاية الرؤية، (الاختفاء الكامل لإحساس الرؤية لفترات زمنية قصيرة).

باختصار إذا كان النسيان وما شابهه ممكنا، وإذا كان المتصوف يستطيع أن يصل إلى حالة الوعي الخالص الذي لا يوجد فيه موضوع ولا محتوى وعي، إذن يجب أن يعاد النظر بأطروحة كاتز. ومادامت كل الخصائص والخبرات يتم تجاوزها، إذن لا يوجد شيء في الحالات الصوفية العليا يكون مشروطا بمقولات مفهومية أو خبرات مسبقة.

على أية حال إن مسألة الجوهر المشترك للتجربة الدينية حُلَّت، وكلا الرؤيتين أثارتا سؤالا جديا آخر حول التجربة الدينية. وإذا كان كاتز مصيبا بأن تنوع التجربة الدينية ليس عظيما جدا فقط، بل مشروطا باعتقادات المجرِّب السابقة، فما الذي يخبرنا به هذا حول موضوع التجربة والاعتقادات المؤسسة على هذه التجارب؟ هل تستطيع التجربة المشروطة بمفاهيم سابقة أن تقدم أساسا صلبا للاعتقادات الدينية؟ إذا صدق الصوفي بأن الوعي الخالص يقدم اعتراضا على هذه الفرضية، ولكن إذا كانت الاعتراضات حالات فاقدة للمضمون، كيف تستطيع أن تقدم أي أساس صلب للاعتقادات الدينية؟ باختصار، هل يجب علينا أن نتوقع من التجربة الدينية أن تسوغ الاعتقاد الديني؟

هل تسوغ التجربة الدينية الاعتقاد الديني؟

يعتقد بعض الناس إن التجربة الدينية تلعب دوراً مهماً في تسويغ الاعتقادات الدينية التي يتمسكون بها. لكن ذلك يعتمد جزئيا، على كيفية تشخيص المرء للتجربة الدينية.

أولا، يعتقد (شلايرماخر) بأنه إذا سلمنا بأن التجربة الدينية هي شعور، فبإمكاننا ليس فقط توليد بنية الاعتقاد الديني اعتمادا على المشاعر، وإنما يمكننا أن نسوغها عن طريق المشاعر أيضا. لكن هل يمكن للمشاعر أن تسوغ الاعتقاد المعرفي؟ تنشأ الصعوبة من الزعم بأن كلا من الله (بصفته متعاليا)، وتجربتنا به (بصفتها شعورا غير مؤلَّف من اعتقادات ومفاهيم) غير قابلين للوصف ineffable. لكن من أجل ان يكون للتجربة دلالة معرفية يجب أن تتخللها اعتقادات ومفاهيم معرفية.

يواجه (أوتو) مشكلة مشابهة. فهو يسلِّم بأن الصفات المفهومية للكائن المقدّس ليست (مفاهيم فكرية حقيقية، بل نوع من المادة الايضاحية للمفهوم فقط). وهو يدعو المفاهيم المستخدمة لوصف التجربة بالرموز IDEOGRAMS نظائر غير مكتملة مشتقة من تجربتنا الاعتيادية. ومن ثم تستلزم مفاهيم معينة ملائمة للدلالة على الكائن المقدّس. ولتمييز ما تستلزمه تلك الرموز عما لا تستلزمه يتطلب نظاما مفاهيميا ما

يمكن أن يفهم من خلاله الكائن المقدس. ولذلك فتجربة الله يجب أن تنطوي على مضمون عقلي ما.

باختصار يواجه الذين يصفون التجربة الدينية بصفتها شعورا مأزقا حقيقيا. فإذا كانت التجربة الدينية غير قابلة للوصف، فلا يمكن استخدامها أساسا تسويغيا للاعتقادات، إذ ليس فيها مضمون عقلاني يقدم ذلك الأساس. واذا كانت التجربة ذات مضمون عقلاني فلا يمكن ان تكون مستقلة عن التفسير العقلاني أو مستثناة من النقد العقلاني. فاؤلئك الذين يفهمون التجربة الدينية على أنها مجرد شعور لا يمكنهم الاقتراب منها بكلا الطريقتين.

ثانيا، افرض أن شخصا ما يصف تجربة دينية كما في الطريقة الثالثة من طرق تفسير التجربة الدينية السابقة أعني، التجربة التي يعتقد المجرب بأنها لا يمكن تفسيرها بأسباب طبيعية. إذن التعيين الدقيق للتجربة كتجربة يشترط أن المجربين لديهم اعتقادات محددة حول ما يسلمون به بأنه سببها. إذْ إنّ تعيين السبب جزء من وصف التجربة. ومن ثم لا يمكن أن تستخدم التجربة الدينية لتسويغ الاعتقاد بوجود السبب. وهذا سيدخل النقاش في دائرة: فالتجربة هي تجربة دينية لأن شخصا ما أدركها بصفتها مسبَّبة من قبل الله؛ وإن ذلك الشخص لديه سبب جيد للاعتقاد بأن الله موجود بسبب تجربته الدينية.

الحجة هنا مشابهة للحجة الشائعة المتعلقة بما يمكن ان تبينه المعجزات وما لايمكن أن تبينه. فإذا حدِّدَت المعجزات على أنها أحداث مصدرها الله، إذن لا يمكن أن تستخدم كدليل على وجود الله. فيجب ان يكون وجود الله مسلَّما به مسبقا من أجل تحديد التجربة بصفتها تجربة اعجازية. وعلى نحو مشابه، اذا تم تحديد التجربة الدينية بموجب سبب فائق للطبيعة، فلا يمكن استخدام تلك التجربة لتسويغ الاعتقاد بذلك السبب.

يعني هذا أن التجربة الدينية ذات معنى إلى حد أنها تجد موقعها ضمن رؤية عالمية دينية خاصة. فللتجربة معنى لأن الشخص لديه مسبقا مجموعة من المعتقدات من بينها الكائن الفائق للطبيعة. والكائن الفائق للطبيعة غير مستدلّ عليه من التجربة أو ثابت بالتجربة، بل هو جزء من تفسير التجربة، ولذلك فهو فرض مسبق.

لكن ربما كان هذا الحكم مستعجلا جدا. فبناء على هذه الرؤية، التجربة يسلَّم بها على أنها تجربة دينية عندما يعتقد المجرِّب بأن المرء لايمكنه أن يفهم أو يفسر التجربة

بعيداً عن الكائن المتعالي. واذا كان الأمر هكذا، إذن هناك على الأقل تفسير واحد للحدث الذي يبدو للوهلة الأولى غير معقول ويشترط وجود الله. وهذا لن يحول دون امكانية أن شخصا آخر ربما يكون قادرا على تقديم تفسير طبيعي متكامل للحدث. على أية حال، الكثير من التجارب يمكن أن تفسر على نحو مقنع بالاحتكام الى الكائن المتعالي، والكثير من تلك التجارب ينسجم مع بنية اعتقاد منطقي، ومن المحتمل كثيرا ان يكون هذا التفسير صحيحا. أعني، الوصف الأكثر منطقية، والأكثر احتكاما إلى الكائن المتعالي يفسر تجارب معينة، وسيقع عبء الاثبات الأكبر على الشخص الذي يرفض حقيقة التجربة ليثبت بأن الله لم يكن هو السبب.

بتعبير آخر، إذا كانت حقيقة كون تجاربنا تعكس بنية اعتقادنا تعني أن تجاربنا لايمكن أن تستخدم لتسويغ اعتقاداتنا، إذن لا واحدة من تجاربنا يمكن أن تسوغ اعتقاداتنا، لأنه بناء على هذه الرؤية كل تجاربنا تستحضر بنيات اعتقادنا. يعني هذا أنّ تجربتي لرؤية القطة في الشجرة لا تـسوِّغ الاعتقاد بأن هناك قطة في الشجرة، لأنه سيفترض مسبقاً بـأن هناك أشياء مثل القطط، والأشجار، والقطط في الأشجار. ولكن ما الذي يسوغ هذا الاعتقاد؟ هذه الرؤية ستجعل كل الاعتقادات التجريبية غير قابلة للتسويغ.

أخيرا، يجادل أولئك الذين يسلمون بأن التجربة الدينية هي تجربة ادراكية بأن التجربة الدينية لايمكن أن تستخدم لتسويغ الاعتقادات الدينية. نحن نستخدم عادة ادراكاتنا لتسويغ اعتقاداتنا حول العالم. على سبيل المثال، لدينا مسوِّغ للاعتقاد بأن هناك طائر أبو الحناء ROBIN على المرجة الخضراء عندما نشاهد طائر أبو الحناء على مرجة خضراء، وليس لدينا سبب للاعتقاد بأن الشروط الادراكية غير اعتيادية. على نحو مشابه، لدى الاشخاص المتديّنين مسوغ للاعتقاد بأن الله موجود، يحبهم، ويستجيب لدعواتهم على أساس تجاربهم الدينية.

لكن أليس من الممكن أن نكون مخطئين في تجاربنا الدينية، واذا كان الأمر كذلك، كيف يمكنها أن تقدم بيِّنة لتسويغ الاعتقاد الديني؟ بالطبع نحن يمكن أن نكون مخطئين، لكن هذا لايتناقض مع تجربتنا الادراكية الطبيعية وليس كافيا لانكار كون التجربة تسوغ الاعتقاد الديني. عندما يقول شخص ما بأنه يرى طائر أبو الحناء في الخارج، نسلم عادة بأنه يوجد هناك طائر ابو الحناء يشاهده الآن. يدعو (سوينبورن)Swinburne هذا بمبدأ التصديق الساذجPrinciple of Credulity: عندما يبدو لشخص ما بأن شيئا ما حقيقي، فمن المحتمل أنه كذلك، ما لم تكن هناك اعتبارات خاصة تضعف الاعتقاد. أعني إن الطريقة التي تبدو فيها الأشياء تقدم أسبابا جيدة للاعتقاد بأن هذه هي الطريقة

التي توجد فيها الأشياء. لدينا مسوّغ للتسليم بالاعتقاد ما لم تقدَّم اعتبارات مناقضة تلقي بظلال الشك إما على هذا الادراك الخاص، أو على الوظيفة الدقيقة لأدواتنا الادراكية بشكل عام. لايعني هذا إننا لايمكن أن نكون مخطئين في التجربة، بل يضع عبء البرهان على كاهل أولئك الذين يزعمون بأنّ التجربة ليست حقيقية.

وعلى نحو مشابه، ففي غياب الاعتبارات الخاصة ستفهم التجربة الدينية من قبل المجرِّب بصفتها تقدم أسبابا جيدة للاعتقاد بوجود الله أو الحقيقة المطلقة. وهذا لايعني أن المجرّبين لايمكن أن يكونوا مخطئين في اعتقادهم. ولكن مقارنة بالادراكات الاعتيادية، يكون للاشخاص مسوغ في توكيد اعتقادهم ما لم يعطوا سببا جيدا للتفكير بأن ذلك الاعتقاد يتعارض مع اعتقادات أخرى مسوّغة (على سبيل المثال، حول طبيعة وشخصية الله)، أو أن هناك عيبا في أدواتهم الادراكية. لذلك تقدم التجربة الدينية تسويغا كافيا للاعتقادات بوجود الله. ولكن، هل يمكننا أن نقبل مبدأ التصديق الساذج؟ المشكلة الأولى هي بينما يوجد إجماع أساسي حول الطريقة التي نسجل فيها كلا من تجاربنا الادراكية والاعتقادات بموضوعات التجارب تلك، يوجد اختلاف تام في التسجيلات المتعلقة بالخبرات الدينية والاعتقادات المبنية عليها. وكما لاحظنا سابقا، يقدّم الاشخاص تفسيرات متضاربة للحقيقة المجرَّبة. على سبيل المثال، يصف المسيحيون الله الذي يواجهونه على أنه ثالوث ويميزونه واقعيا عن أنفسهم، في حين يصف الهنود براهما Brahman بأنه الواقع الكلي ويصفون علاقة الذات (آتمان atman) بـ (براهما) على أنها علاقة ليست ثنائية.

هل يمكن أن تكون المنظورات الدينية تلك مُرْضية كلها، وبشكل خاص إذا كانت تدعم اعتقادات متناقضة أو متضاربة جذريا؟ ربما أنها لايمكن أن تكون مرضية، لكن هذا لايلغي مبدأ التصديق الساذج. فالمبدأ لا يستلزم أنّ كل الادراكات يجب أنْ تكون حقيقية. فعندما تقدم الادراكات دليلا متضاربا conflicting testimony، يجب أن نتوجَّه إلى تجارب وحجج عقلانية أخرى لإثبات صدق الاعتقادات المختلفة. أعني عندما تكون هناك تفسيرات مختلفة، فيجب تقديم اعتبارات اضافية تساعد على تقرير أيّ من التجارب الدينية تكون حقيقية. وعلى الرغم من أن التقارير تقدم أساسا كافيا لقبولها، فليس كل الاعتقادات المبنية على تلك التجارب تكون صادقة. وتماما مثلما نشك أحيانا بالاعتقادات الادراكية ذات الأسباب الجيدة، فإننا قد نفعل الشيء نفسه بالنسبة للاعتقادات المبنية على التجربة الدينية. وانسجاما مع اعتقادات أخرى مسوّغة حول الله والممارسات الدينية قد تكون تلك هي الطريقة الوحيدة لغربلة اعتقادات قليلة يعدل عليها.

قد يتساءل المرء، على اية حال، عما إذا كان هذا الجواب ينصف تنوع الاعتقادات حول الحقيقة التي يزعم أنها مُدرَكة في التجربة الدينية. فإذا كان أشخاص من تقاليد متنوّعة يسجّلون تجارب دينية، واذا كانت تلك التقاليد تتضمن رؤى حول العالم متضاربة جذريا، فما التسويغ الذي يمكن أن تقدمه التجربة الدينية لأي اعتقاد خاص؟ من الواضح ان نقاطا عدة بحاجة الى حل إذا قبلنا الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي تجربة إدراكية تسوغ اعتقادات دينية. ويحتاج مبدأ التصديق الساذج إلى أن يُبحث، فربما يُسأل، على سبيل المثال، عما إذا كان هذا المبدأ يطبق بالطريقة ذاتها على الاعتقادات الادراكية كلها. بالاضافة إلى ذلك، إن دلالة اختلاف التقارير حول التجربة الدينية والاعتقادات المتضاربة التي تنشأ عنها يجب ان تكون معروفة. يفترض هذا أن تسويغ الاعتقاد الديني يجب أن يُنجز من اتجاهات عدة، وسنفعل شيئا من هذا بتفصيل أكبر في فصول أخرى من هذا الكتاب.

دفاعاً عن التجربة الدينية

شلايرماخر[1]

ترجمه من الألمانية للعربية: أسامة الشحماني

(1) - عنوان الكتاب باللغة الألمانية:
Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Friedrich Schleiermacher.

توطئة المترجم

هذا هو الخطاب الأول من كتاب الفيلسوف الألماني شلايرماخر، الذي ألَّفه العام 1799 تحت عنوان: «عن الدين: حوارات مع محتقريه من المثقفين». يعد هذا الكتاب من الأعمال الكلاسيكية المهمة في اللاهوت، ويتشكل من خمسة خطابات، جعلها شلايرماخر محصورة بإعادة هيبة الدين وكرامته، بوصفه نظاماً فكرياً وأخلاقياً ليس محصوراً بعامة الناس وإنما هو لكل المجتمع، وأوله طبقة المتعلمين والنخب والثقافية. أما إشكالية ترجمة هذا الكتاب المراد تقديمه على فصول، فتنبع من نزوعه الى ما يقتضيه الخطاب الممفصل والمباشر من قضايا أسلوبية يفرضها الفعل الكلامي، وما له من سمات تكوينية تجعله مرتبطاً بانفعال التلفظ، فيكون أحياناً أمراً وأحياناً نهياً وأحياناً وعداً ووعيداً، وسوى ذلك مما قد يتعامل مع اللغة بهدف التوجه نحو المتلقي مباشرة، بقصد نيل رضاه ودفعه لغاية مرغوب فيها. وتبعاً لهذه السمات تصبح مهمة الترجمة خطرة، لأنها قد تدخل في شيء من الإلتباس والغموض، وهي تحاول جعل الخطاب الملفوظ الشفهي المحايث رسالة مكتوبة ذات وحدة متماسكة منهجياً.

دفاعاً عن التجربة الدينية

ربما يكون من غير المتوقع على الإطلاق، ويحقُّ لكم أن تتعجبوا من ذلك، أن يتفاعل أحدٌ من أصحاب الأنا المتعالية على النزعة التقليدية في الفكر، المأخوذين بوميض موضة العصر ومساراته العقلانية، فيبدي حسن الإصغاء لموضوع مهملٍ ومحتقرٍ بالنسبة له. ولابد لي أن أعترف هنا، باستحالة التنبؤ بشيء من خاتمة محمودة يمكن أَن تتكلل بها جهودي في الدعوة للحديث عن تأمّل العلة الغائية للوجود الفعلي

للدين، إذا ما شاطرتكم رأيي فيها، فضلاً عن قيمة الدين كما أراه وأتحمس له، ولذا فلست بانتظار أن أحظى باستحسانكم أو تصفيقكم على أقل تقدير ـ.

لم يستقطب اشتراط فهم الدين في العصور القديمة اهتمام جميع الناس، ولم يدرك صدق التجربة الدينية سوى نزر يسير منهم، فيما تشاغل الأعم الأغلب منهم بمتاهة ما تبدّى من قشوره وتهافتوا عن طيب خاطر في سراجِ إرثٍ من المعتقدات على اختلاف سياقاتها وتعدد مناحيها التي قد تنطوي على جاذبيةٍ لا تنكر. أما عن مظاهر فاعلية الدين ومساحته في حياة المثقفين فيمكن القول أنّها ما فتئت تمتاز ببعدها وبشكل لافت عن كلِّ ما يجسّد توجيه قدراتهم نحو علاقة تتسم بشيء من التخلي عن الوعي المتعالي وعدم إغفال الارتداد والتموقع لفهم الذات. أنا على يقين أنّكم أيُّها المثقّفون لستم على علم بكيفية التعامل مع اللحظة العفوية المباغتة القاضية بتمجيد الإله، في حضرة صمت مقدَّس سيواجهكم حتماً إذا ما زرتم معبداً مهجوراً، كما وأعلم أن لا يمكن لمنازلكم العامرة أن تضمَّ بين جوانبها ما يفوق في قدسيته وعظمته بالنسبة لذخائركم العقلية خطب الفلاسفة، وأناشيدَ الشعراء، ويحلو لي القول إنّكم تعتقدون بمقولات الإنسانية والاعتزاز بالهوية والفنون والعلوم، بوصفها قاعدة أو دعامة لانبثاق ما يحيط بأدق المكوِّنات المعرفية وأكثرِها تعقيداً، وتظنون أنَّ نسائجكم العقلية تحوز على كلِّ ما لهذه الأنساق من خلفيات، أمَّا الحياة الأخرى وكينونتها الأبدية المقدسة، وماهيَّتها المندرج وجودها في الأوعية والأنشطة الأكثر صدقاً من هذا العالم، فلم يتبق لها شيء في نفوسكم، وما عادت مشاعركم بقادرة على التناغمِ معها. لقد نجحتم في جعل الحياة الدنيوية متعالية عابرة للحظة التاريخية، غنية جداً ومتنوعة، إلى درجة قوَّضت لديكم الحاجة للانخراط في محايثة الخلود، وما أن تمكنتم من خلق الكون الخاص بكم والسياق المعياري الحامل لتجليات ثقافة عصركم حتى تكبرتم، ولم يعد يشغلكم التفكير بالقوة الروحية ومركزيَّتها الحيوية، وبالخالق الذي خلقكم. هناك مشكلة ذات خصوصية عالية، وهي أنَّكم متوافقون على أن لا إغراء جديداً يذكر في تقصِّي متون الدين، ولا شيء أكثر إقناعاً يمكن أن يقال في مناقشة ما تنطوي عليه بؤرة الدين ونواته الأولية، لأنه سؤالٌ حاسم للغاية استرعى الإنتباه منذ زمن سحيق، وتمَّ حرثه ومعالجته من كل الجوانب بما فيه الكفاية، من قبل الفلاسفة والأنبياء، والكهنة والمتهكمين. وثمَّة مؤشرات عديدة على كونكم تفضِّلون أو تستحسنون على أقل تقدير ــــ ولا أحد منكم يستطيع إنكار ذلك سماع شيء عن أولئك المتهكمين الساخرين من الدين، المستخفِّين بكل أشكال الثقة بالخبرات والمعارف الدينية، أكثر من الإصغاء لسواهم

ممن يؤثرون الاستدلال على مكانة الحياة على ما تتيحه رقعة المعابد المقدسة، ولا يمكنهم العيش من دون الانشداد لما يكسبهم أنماطاً جديدة من التدبر في تقديس مركزية الزهد فيها. ولكن وعلى الرغم من علمي بالبروز النسبي لتراخي موقع الدين تخترقني رغبة داخلية لا تقاوم، رغبة تهيمن عليها إرادة إلهية تدفع بي للتعمَّق في الحديث عن الدين، كمنطلق مرجعي سابق على كل أنماط العلاقة الواعية بين الإنسان والعالم، وبناء على هذه الخلفية لا يمكنني التراجع عن دعوتي لكم في الإنصات لخطابي. لعلّه من المهم في هذا الموضع أن أتوجّه لكم بالسؤال عن المعيار الذي احتكمتم إليه في تحديد السير باتجاه الحقيقة، وتمييز قيمة الموضوعات، ثمَّ وضعها على سلَّم مما ابتدعتموه من أولويات، كمقدمة لتقسيم أهميِّة التعرف عليها إلي «عالية أو متدنية»، بناء على منطق ومنحى ينحرف عن ملكة الإنسان في الرؤية والتفكر؟ ثمَّ بنيتم الوجود المتعيِّن لحياتكم، وأدوات إنتاج معارفكم العقلية، فضلاً عن حالات الاكترات بالعلوم على هذا الأساس؟ ألم يراودكم الخجل من أكواخ الفلاحين البسطاء، وورش عمل الفنانين المغمورين، وأنتم تستمدون شرط وجود الأشياء بلغة متعالية تشطرها إلى «عالية أو متدنية»، على سلّم لا يفتأ ينأى بها عن النفاذ الى الطبيعة، ويدفعها نحو أكوان أخرى؟ إنَّكم تتعاطون مع اللحظة المعرفية والإيمان بالأفكار الدينية من منطلق كونها مشبوهة تثير الريبة، حتى لو تعلَّق الأمر بالمواهب والعبقريات الإنسانية المعترف بتميزها رسميّاً من قبل الدولة، وشعبياً من سائر الناس! لاشك أنَّكم لستم بقادرين على دحض هذه المواهب، وعلى إثبات كون أصحابها لديهم مرجعيات أخرى أكثرُ رفعة من النظام العظيم للألوهية والعقل. لقد فاتكم إنَّ محاولة زحزحة الإحساسات والتجارب الدينية عما تحتله من مواقع فكرية واجتماعية في حقل الوجود الإنساني أمرٌ غير مسوَّغ ومحض ازدراء رخيص. ولعلي لا أجد ضيراً في أن أعترف أمامكم بأني أنا أيضاً من حاملي ثقافة هذا العصر المنشدين لمنطقه المثالي، القابع وراء ما أنتجه من نصوص، وقد أجرؤ هنا على المخاطرة بوضع منظومة كبيرة من الأجهزة المفاهيمية والتعاليم العقلية تحت مسمى من المسميات، إذا أصبحتم خارج الجمهور الكوني للدين، واستمعتم لما أقدمه من طابع خلّاق للدين بما لا يتفادى سوء الفهم. ما أقوله هنا هو على أيَّة حال اعتراف طوعي، لا ينبغي للغتي أن تخونني فيه، ولا تحيدني عنه كلمات الثناء التي قالها زملائي، إنه حدس واستشفاف وفهمٌ خارجٌ تماماً عن دائرة اهتمامكم، ولا يقترب إلا قليلاً مما تحبون مشاهدته أو سماعه. أنا لا أوافق، على معظم الدعوات التي يجنحُ روّادها لتكريس ابتذال الدين، وتدهوره وأفوله، وفي

حدود ما أعلم من مسلَّمات لم يمر عصر من العصور كان حال الدين فيه أفضل مما هو عليه في العصر الحاضر. ولستُ متحمساً للتعامل مع النمط القديم من المتدينين، وسواهم من السطحيين المتباكين، ممن لا يعبؤون بالوشائج الروحية ويريدون للعويل على أنقاض جدران صهيون اليهود وأركانه القوطية أن يرتفع مرة أخرى. أدرك أنني وفي معظم ما يربض في نسيج هذا الخطاب لابد أن أكون موضوعياً منكراً لمواقفي وقناعاتي الفكرية، ولكن لماذا لا يجب عليَّ أن أقرَّ بالاختيار الحيوي الأصيل لنشاطي الذهني لوجهات نظري وتصوراتي، كما هي كغيرها من السلوكيات والممارسات الاعتباطية الأخرى؟

إنَّ قوالب الأحكام المسبقة المراد لها أن تلحق بمواقفنا، لا ينبغي لها أن تمنعنا أو تحجمنا، والمحتوى المقدس المتموضع في فحوى الدين وحدوده، بكل ما له من مضامين إشكالية لا يجب أن يقع بيننا وبين ما نريد التصريح به. إنني كإنسان عادي أحدثكم عن الأسرار المقدسة والشيع الغامضة للبشرية، من وجهة نظري، عن منطوق يكشف ذلك المتواري الذي أغراني للبحث عنه عندما كنت في عنفوان الشباب، عن تلك التجربة الباطنية والقوة الكامنة في أعماقي، التي تشعرني بوجودي منذ أن بدأت بتحسس مفاصل الحياة وقيمة الفكر، عمّا سيبقى مقامه هو الأعلى في داخلي إلى الأبد، على اختلاف طرائق تبدل الزمن وعوامل حراك الإنسانية. إنَّ حديثي في هذا المقام لم ينبعث من قرارات عقلانية، ولا ينبع من شعور بالأمل أو الخوف، إلا إنَّه مع ذلك غالباً ما يحيط بالظواهر ويمنح الأشياء نسقاً نسبياً متوخياً ما قد يؤول إليه من غرض عقلي نهائي، وهو حديث لم يتخذ المكاشفة المعتبرة لكيان الإنسان منهجاً، بناءً على سبب اعتباطي أو عرضي، إنَّه ضرورة داخلية تفرضها عليّ طبيعتي بشكل لا يقاوم، بل إنَّه تسخيرٌ إلهي يمكنني عبره أن أحدد مكاني في هذا الكون، ويجعلني المخلوق الذي هو أنا. الأمر الفاصل هنا هو إنَّه حتى لو بدا من غير اللائق ولا من المستحسن الحديث عن مقولة الدين، فإنّ ما يدفعني لقول ما يختلج في داخلي من أفكار صغيرة هو تلك الطاقة السماوية المضفورة باستبصار يتفاعل في روحي. أنتم تعرفون أن الحقيقة الربانية للوجود ملزمة بمنظومة متناسقة من قوانين ضبط التركيب الداخلي للكون غير القابل للتغيير، ولعل ما لا حدود لعظمته من بينها هو شبكة العلاقات بين نواميس الوجود وذلك التجانس والالتحام بين مظاهر القوى المتنافرة داخل كل وجود منفرد وكائن

بذاته (Dasein)[1]، إذ تستمدُ كلُ فكرة صيرورتها الأبدية من تموضعُ صورتين ذهنيتين متناقضتين، لا يمكن لإحداهما أن تقومّ بمعزل عن وجود الأخرى، وكأنهما حقيقة واقعة لتوأمين لا سبيل لفصل صبغة أحدهما عن سواه. أمّا هذا العالم المادي، الذي يشكل اختراق مناطقه الداخلية أقصى ما تطمح إليه مسيرة بحثكم من أهداف، فيبدو لأكثر المطلعين والمتفقهين من بينكم كما لو أنّه لعبة أبدية من القوى المعارضة. إنَّ كل صيرورة هي في النهاية ليست سوى حصيلة فعل تراكمي وتشكّل دينامي مستديم لنهج الصراع بين نقيضين متعارضين هما قدرة التجاذب والتنافر. وتكتسب الأشياء وجودها الخاص داخل هذا التشكّل عبر انجذابها لقوتين من أقدم قوى الطبيعة، هما: النزوع نحو الوجود المستقل بذاته، والتعبير عن تجلياته الحيوية النابضة من خلال الانشداد لجرثومة الحياة. قوتان يُجمع بينهما بأسلوب فريد من نوعه، ويمسك بهما جنباً إلى جنب. وإنِّي لا يساورني قلق من كون الروح، وما أن يتم زرعها في هذا العالم، حتى يتوجَّب عليها الشروع بتتبع أبعاد هاتين القوتين. إنَّ كلّ نفس بشرية ما يقودنا لهذا الفهم هو رصد أفعالها المرحلية العابرة، وكذا ما تتسم به من خصوصيات داخلية تتعلق بنقاط الارتكاز الثابتة في وجودها النفسي هي نتاج لدافعين باطنيين يقفان على الضد، يكشفُ الأول عن رغبة جامحة في الإحاطة بكل ما حولها واستخلاصه لذاتها الفردية، ثمَّ التورط بامتلاكه وسحبه لجوهر وجودها، والسعي كيفما أمكن للتماهي مع أدق جزئيات الواقع واستقطاب معالمه وكوامنه. أما الدافع الثاني فيتجلّى في الجنوح للتحرر من سلطة الإرتباط بما هو خارج عن الذات، عبر إشاعة ما للذات من مواقف ورؤى ومتبنَّيات هي نتاج حدوس أو تخمينات خاصة، وجعلها مركزاً معرفياً بإمكانه اختراق كلِّ معطيات الوجود، والإحاطة والتبليغ عن أيٍّ من أبعاده اللامتناهية، دونما عناء أو كللٍ. من هنا أخذ الفرد لا يسعى إلا لما يجد فيه متعته، ويتجه لما يصبو لنيله من أشياء لَا يجد ضيراً من الانقياد إليها، وكلما أدرك شيئاً مما يتوق إليه وجد نفسه مأخوذا بتقصي المسالك المؤدية للحصول على اللاحق، حركة آلية أفقية تندفع نحو ما لا يستلزم مستويات وعي مرتفع نسبياً. وهو فعل يحطُّ من مفهوم اللذة لأنَّ جل ما يعني صاحبه هو النمو والزيادة في نشاط هذا الشعور، متغافلاً عن قيمة الأشياء

(1) - مصطلح يعود لهايدغر أصلاً، ويعني الوجود في العالم، أو الكائن في العالم بوصفه خاصية جوهرية للوجود، وقد اتفقت المصادر العربية على ترجمته بما يدور في هذا المعنى، ولقد وضع الباحث حسن العمراني في مقاله «سؤال الميتافيزيقا عن هايدغر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،ع52-51، 2012.» مفردة الدازاين بترجمة انفرد بها هي «مـأوى أو مستقر حقيقة الوجود الذي هو الإنسان». المترجم

والظواهر الفردية، لأن ما يهمه من اختراقها هو أن يجد في كلِّ زمان ومكان مناسبة لممارسات تتجلى بنحو من الأنحاء بما يؤول بقوته في نهاية المطاف لأن تستفرغ داخلها، فعل يصبو لتطويع كلِّ شيء نهائياً وجعله مستجيباً لرهان العقل ومنجزه وفهمه المجرَّد للحرية، ولذا فإنه يسير في بحثهِ الدؤوب والمباشرة باتجاه لانهائي في محاولة استيعاب مفاهيم الحرية والارتباط، السلطة والعدل، التشريع والضبط. ومثلما هو الحال بالنسبة للأشياء المادية إذ ليس هناك ما يقوم لوحده متمركزاً على قوة واحدة من القوتين المتحكمتين بطبيعة المادة، هكذا هي الأنفس أيضا فكل واحدة لديها جزء في الوظائف والأدوار الأصلية المتدفقة عن الطبيعة العقلية. من غير الخافي أن قيام كمال العالم الفكري الذي يشيع مناخاته المثقفون يحمل على كاهله بذل كل جهد ممكن لفك كافة عرى الاتصال بين طرفي هاتين القوتين المتعارضتين: العقل والطبيعة وما يتصل بهما من وضعيات جوَّانية، من خلال جعل جزءٍ هنا وآخر هناك، مما لا يترك لمن يدحض ذلك غير فرصة متناهية الصغر، ليس لأنَّ المناوئ لهذا الإطار الفكري غير موجود فعلاً في واقع الجنس البشري، وإنما لأن معالم الغطاء النظري الخاص بهذا الفهم يجعل الفرد بعيداً عن التفتّق بالمعارف تخومها ومنابعها. إنَّ أولئك، الواقعين في هذه الحدود الصارمة، غالباً ما ينطوون على أنفسهم بعنف، ليشكلوا طبيعة خاصة بعزلتهم. منهم من تستحوذ عليهم حياة الشهوات فتحيطهم بكم هائل من مفردات العالم الدنيوي، التي طالما أحبَّوا اقتطاعها من سياقاتها العامة، والاندماج بها كلياً دوناً عن سواها، أما تأملهم لطبيعة التناوب الأبدي في العلاقة بين الرغبة والمتعة فلا يخرج على الإطلاق عن مستوى التصور ذي البصمة الفردية المحدودة، ولذا تراهم مهووسين على الدوام بقضية التمركز على الأنا، التي غالباً ما تجعل بقية البشر وجوهر وجودهم مجهولاً بالنسبة لهم. وهناك غيرهم ممن لا يزال في الأطوار الأولى لنضجه، فتراه يطمح لأن يحلّق بمواقفه حول الكون بحماسة جياشة متقدة، من دون أن يكون قادراً على تحقيق شيء أكثر واقعية وثباتاً على مستوى تفسير الحياة الداخلية للإنسان، فيظل يتأرجح بين أطراف حلقة فارغة من المثل العليا، وهكذا وبعد أن تستنزف قواه دون فائدة تذكر وتستنفد قدراته في اللاجدوى، يعود لنقطة شروعه الأولى.

كيف يمكن لكل هذه الكينونات المستقلة عن بعضها والمسافات اللامتناهية البعد أن تجمع معاً في نقطة مشتركة، ومن ذا القادرُ، في هذا السلَّم الطويل من التفاضل بين الموجودات على اختلاف أنماطها وتعدد حواملها المنسجمة وشروط العقل، أن يكون رمزاً للخلود والكمال؟ لابد أن تكون نقطة معينة جوهرية فيما سواها عرضي،

يتحقق فيها التوحد والتوازن في ربط الأجزاء في كلٍ واحدٍ منظم وبصورة تكاد تبدو مثالية، هذه الصورة هي مما تركزون عليه جلّ اهتمامكم لدرجة مبالغ فيها أحياناً، نقطة تتمحور داخلها وتتصارع سبل قد تقترب من الشعوذة واللعب بالمثل العليا للطبيعة البشرية، ومن النادر أن تكون نتيجة مخاض أو جهد مبذول لإتمام غاية من غايات معرفة الانسان بذاته. إنَّ كل مواقف النائين بالدين عن مجال الطبيعة، تصل عند نقطة ذات صبغة عقلانية جافة، فيكون من غير الممكن على الإطلاق تمكنهم من فك شفرة الوجود، الذي سيكون الغرض النهائي منه بالنسبة لهم غير بعيدٍ عن خطأ كلي. المثقف المتزن هو الذي يلج أسرار ما ينخرط في النظام الكوني الأخروي، ويكشف بعينه المتقدة المنفردة لحظة انبلاج المعنى في لب الدين، فيدرك ماهية ذاته والذات الواقعة على النقيض منها. ولكن من المتعذر وجود مثل هذا الإنسان كثيراً، لذلك يسخِّر الله بعض دعائم الإفهام، فيبعث بالرسل والوسطاء هنا وهناك وفي جميع الأزمنة، ومن خلالهم يربط بين الحقائق العقلية وسواها الوجودية بطريقة مثمرة، إذ يهبهم ملكة عظيمة، ويعبِّد طريقهم بكلمة الحق العليا التي يجعلهم يحققون من خلالها أمره ومشيئته، التي قد لا تجد من يشيِّدها لولا وجود هؤلاء. أنظروا لأولئك الحائزين على درجة عالية من تلك القوة الجاذبة المسيطرة على كلٍّ ما يحيط بنا من أشياء، ولهم قدرة على الإعراب عن صورتها في جوهر وجودهم، ولكنهم في الوقت ذاته يتوقون لإدراك المطلق والتنقيب في القدرة الروحية الخارقة وحمله عقلاً وروحاً في آفاق الحياة. إنَّهم ينهلون من هذه القوة الأبدية الخالدة وينهجون طريقاً تمكنهم من الكشف عن طابعها الدينامي في مجمل مواقفهم وتعاملاتهم، على إنَّ هذا في كليته لا يكفي، لفهم وتقعيد هذه الكتلة الخام من الأمور الدنيوية. ولذا على هؤلاء الوسطاء وضع الأشياء نصب أعينهم، للتمكن من بنائها وترتيبها في ذلك العالم الصغير الحامل لرؤاهم العقلية، بهذه الطريقة تكون سيطرتهم أكثر عقلانية، ومتعتهم أكثر اتساقاً وثباتاً وإنسانية، سيكونون أبطالاً ومشرعين، مخترعين وقاهرين لمستغلقات الطبيعة، سيكونون خلقاً ملائكياً آخر أو جناً خيِّريين، بوسعهم خلق ونشر شكل نبيل من أشكال النعيم. هذا ما يثبته الوجود المجرد كرسول ربَّاني، وكوسيط بين محدودية الإنسان ولانهائية الإنسانية. إنَّهم يكشفون للانسان الخامل زيف وإيهام التنظيرات المثالية، التي تجزأ وجوده في جملة من الأفكار الفارغة، وينبهوه لتقاعسه عن الفعل الوحيد، الذي لا يمكن تجاهل وجوده، وما لم ينل اهتمامه حتى الآن، هو ذلك الجوهر الخارج من رحم الوعي به؛ يفسرون للإنسان صنائع الذهن البشري وسبب سوء تقديره لصوت الله، يصالحونه مع

ذاته ومع وجوده على هذه الأرض ومكانه فيها. ولكن هؤلاء الوسطاء ما زالوا يفتقدون للكثير من القضايا الدنيوية والحسية المجردة، التي تعلمهم إدراك القوة الأساسية العليا للإنسانية، والتي يمكنهم عبرها أن يحيطوا بعمق ما لهم من بصائر ورؤى، من دون صخب أو ضجيج قد يوقعهم في الإفهام خارج جوهر الدين، وبذا لا تكون لهم بغية في أي شيء آخر أو حدود تفصلهم عن ذلك الكون الفسيح الذي عثروا عليه. يهب الله من يتحرك في هذا الاتجاه القدرة على الوصول لجوهر الأشياء، وتحقيق طموحه في التوسع والعمق في الرؤيا والحساسية الإبداعية التي تمكنه من منح الوجود ما له من أبعاد خارجية وداخلية. وهكذا يكون عليه، بعد كلّ انطلاقة يقوم بها عقله باتجاه ذلك المطلق، أن يضع الانطباع الذي منحته إياه تلك الانطلاقة، والتعامل مع المطلق بوصفه موضوعاً قابلاً لأن يبلور البلاغ به صورة ولغة، وأن يقدِّم من جديد بشكل مختلف يمكن التمتع بتحوله لظاهرة مفهومة وأفق دلالي مدرك، ولا بد للوسيط أيضاً كرهاً أو طوعاً لأنَّه سيفعل ذلك، حتى لو يكن هناك ما يمكن الأخبار عنه أن يحكي للآخرين ما حدث له، كشاعر أو راءٍ، أو كخطيب أو فنان. ذلك هو الكاهن الحقيقي ذو المكانة العالية، القادر على تقريب البعيد لأولئك الذين اعتادوا على النظر في القضايا ذات البعد المحدود؛ إنَّه الفنان البارع المتمكن من تمثّل المنطق السماوي الأبدي وعرضه للنظر بأسلوب يبعث في الموضوع نفحة من المتعة والثقة ويجعله مصدرا لا ينضب، ومرتكزاً تقوم عليه جل الطروحات الكبرى. إنه الواعظ الورع التواق لإيقاظ البذرة النائمة الباعثة للصورة الإنسانية الأفضل، ولإشعال جذوة الحب للمطلق اللامتناهي، وتحويل الحياة الى شكل من أشكال التواصل معه، والتوفيق والتصالح بين أهواء أهل الأرض وإرادة السماء، والحفاظ على مركز الثقل ونقطة التوازن، والتخفيف من غلواء ما يفرضه العصر من متعلقات ثقيلة بكمية ما تشتمل عليه من موضوعات. هذا هو الكهنوت العالي، الذي يكشف عن جميع الأسرار الروحية، ويتحدث عن ملكوت الله؛ بوصفه مصدراً لكل الرؤى والنبوءات، لكل الفنون المقدسة والخطب الوعظية المتحمسة، التي ستنتشر اذا ما وجدت العقل المتقبل لها، والقادر على جعلها مثمرة مجدية. ثمة رغبة تكشف عن نفسها أكثر من أي وقت مضى، تدفع لإيقاف هذا الدور الوسيط، وتسعى لأن يحصل كهنوت الإنسانية على صورة أجمل! وقد يأتي الزمان، الذي وصفته النبوءة القديمة، بزمان الفكاك من صميم التفاعل المتبادل بين الناس، إذ لا أحد سيحتاج فيه لأن يأخذ العلم من أحد، لأن الجميع سيكون ملهماً بتعاليم الله وفطرته! فإذا اتقد الشمع المقدس وعمَّ ضياؤه الأمكنة، لا تكون هناك حاجة لوهج

الصلاة، لاستدعاء نزول المحجوب من بركة السماء، وإنما الحاجة لذلك الصمت اللطيف الذي يخيِّم على أجواء مناجات العذراء، لذلك لا يجب قطع ارتعاشة ذلك النور، وإنما الانجذاب إليه، والانصهار فيه والتماهي مع جذوته الحميمة الخفية القادرة على ضبط توازن الأشياء في كل المواقف. كلٌ منكم سيكتسي ألق هذا الوهج ويسرِّب للآخر فرصة الإشراق به، ولا يفترض لرسالة الأفكار والمشاعر المقدسة أن تنشأ إلا باكتمال أجزاء هذا الطيف الذهني الذي يوحِّد بين القرائن والانعكاسات المختلفة لضياء اللحظة المعرفية ثمَّ يفصلها مرة أخرى، ليكشف عما تشتمل عليه من الميزات الفردية. ستنال الكلمة المهموسة حظَّها من الفهم، لأن التفسير الأكثر وضوحاً هو قراءة ناشئة عن سوء التفسير، وهي ما لا يمكن أن يفوِّتكم الآن. بإمكان المرء أن يتوغَّل في عمق ذلك المقدس وما له من ملاذات آمنة، فيما لو عرف أنَّ ما يتوجب عليه أولاً هو التعامل مع المقدمات المادية المتناسقة في المعارف الواقعة في مداخل هذا المقدس. كم هو ممتع ورائع تبادل الأفكار مع الأصدقاء والمشاركين في النقاش، فيما لو قورن الأمر بالوقوف على ناصية موضوعة أو ملمحٍ سطحي من مساحة فكرية تستمد وجودها من الخواء. ولكن إلى أي مدى يظهر الآخَرون متباعدين عن بعضهم في وعيهم وأساليب حياتهم، كيما يتاح لهم الآن خلق هكذا نمط من التواصل والتلَّقي؟ بمثل هذه الطريقة المتقشفة المتفاوتة تتوزع المعارف بين الناس، كما هو حال المعرفة بالنقاط الخفية مما يحيط بنا من فضاء عالم خارجي لامتناهٍ، تمخضت عنه كل مصادر الحياة المرنة وانتشرت في جميع الاتجاهات، وهو حيِّز واسع من النظام والضبط بمستوى لا يتصادم ولا يتقاطع فيه شيء إلا في الحدود الخارجية من مجاله، على الرغم من اكتظاظ الوجود.

اسمحوا لي أن أخلِّص الذات قليلاً من ذلك المجتمعي، وأتحدث عن نفسي: أنتم تعرفون ماذا يعني النقاش بالدين، إنَّه من الاحترازات الواجب القيام بها مما لا يمكن الافتخار به أبداً؛ لأنه دائماً مدعاة للخضوع والتصاغر.كان الدين بالنسبة لي رحماً أمومياً حميماً، احتضنت ظلمته المقدسة سنوات شبابي، منهلاً متمكناً من الإجابة على كلِّ ما استغلق من تساؤلات هذا العالم، وداخل كوَّته تنفست روحي وعقلي، قبل أن يكتشفا ما يحيط بهما من موضوعات وعلوم وخبرات. الدين نفاذ نقدي ومحضن فكري، ساعدني عندما بدأت التدقيق في الموروث من معتقدات آبائي لتنقية قلبي من قمامة العصور القديمة. كان الماثل في حضوره، كلما تلاشت أمام العين الشكاكة فكرة الرب، واختفت نشوة الخلود. إنَّه دافعي للحياة النشطة، ومنه تعلمت أن أتعاطى مع

نفسي بكل ما لها من أخطاء وفضائل، كوجود متكامل غير قابل للفصل أو التجزئة، وجود مقدس بما هو عليه. وحده الدين جعلني أكثر اقتراباً من سبر السلوك الإنساني ومفهوم الصداقة والحب. إذا ما جيء على ذكر مزايا وسمات أخرى للإنسان أكثر سعة من مجال الفهم، فإنني أدرك جيداً أن حكمتكم وفهمكم للناس لا يبرهنان من هذه المزايا أمام من يفصل فيها إلا نزراً قليلاً. وإذا أتيح لأحد أن يقول كيف تمكن من امتلاك تلك العلاقة الباطنية مع الذات؛ أو كيف عرف فضائل الفهم المتفق وقوانين الطبيعة المألوفة، ومن نسيج الأساطير القديمة وحكاياتها عن وجودها، فسيتحدث عن الدين. ولكن من النادر أن أحداً ما يمر على ذكر الدين من دون ضرورة ما أو أن يكون مضطراً على ذلك، لأنه على يقين من شحة المستمعين. إن ما أشعر به وأثني عليه من بين كلٍّ أعمال الدين وشعائره لا يأتي ذكره في الكتب المقدسة إلا قليلاً، وإن من لا يستطيع الكشف عن هذا الجوهر بنفسه، فليس في ذلك إزعاج أو حماقة؟ حين أخذت على عاتقي أن أتحدث هنا عما يجتاح الدين من فهم مغلوط، وتوجب عليَّ أن أقدم شهادة على ما أذهب إليه، تبادر الى ذهني سؤال: إلى أيّ صنف من الناس عليّ التوجه بالخطاب إن لم يكن لكم؟ وأيّ الأمكنة يمكنها أن تمنح خطابي مستمعين من طراز مختلف؟ لم يكن الحب الأعمى لتربة الأب وللشركاء في التاريخ والدستور واللغة، هو الدافع الكامن وراء رغبتي في الحديث معكم بالذات بشأن الدين، وإنما هي القناعة الراسخة بكونكم الوحيدين القادرين وبالتالي المستحقين لأن تخاطبوا بما سيثير فيكم حافز تمحيص المعاني والغايات التقليدية الإلهية المقدسة. إنَّ سكان الجزر الفخورين بعزلتهم، والكثير منكم يقدّس هكذا شخصيات بشكل غير مبرر أو لائق، ليس لهم أي حلٍّ آخر غير مبدأ الفوز بالأشياء والتمتع بها، حماسهم لاكتساب العلوم، ولحكمة خبرات الحياة واستشعار الحرية المقدسة هو مجرد لعبة فارغة مخيبة للآمال. كما أن أشد المؤيِّدين المتحمِّسين منهم لفكرة الحرية المقدَّسة وكرامة الروح وسموِّها لا يفعلون شيئاً. وحين يدافع العقائديون القوميون ناقمين، يدَّعون على الناس اقترابهم من الإرادة الخيرة، كيما يبقون المؤمنين بالخرافات بالتعلق ذاته بالعادات القديمة، ولا يظهرون جدية في تأمّل مفردات العالم الخارجي، التي تتجاوز الأبعاد الحسية والمنافع فورية التحقق. هكذا ينطلقون لتقصي منابع المعرفة، ويحددون مفهوم حكمة الدين في إطار عقلي مغلق، يتجه نحو التجريبية البائسة، وبناءا على هذه الأرضية لا يكون معنى الدين بالنسبة لهم أكثر من حبر على ورق لا يثير انتباه أحد، أو مادة مقدسة دستورياً لا تشتمل في مضمونها على ما يقترب من الحقيقة. ولا أريد هنا الحديث عن

المتشددين في تصوراتهم المغلوطة، ومواقفهم التي لا يكاد يحتملها أيٍّ موقرٍ للدين، من أولئك الذين ما انفكت أقدامهم تدعس وفي كلِّ عمل أو تعبير ما للدين من غايات متعالية ومنظومة شرائعٍ مقدسة. ويشتد التناقض على نحو أكبر حين نرى اللامبالاة التافهة من قبل الملاييِّن من الناس، الهزل والاستخفاف الأرعن بالعقول اللامعة المدركة للحقيقة السامية للكون، والتي لا تحدث على مرأى من عيونهم وحسب، وإنما يأخذون بها جميعاً، ويحددون على أساسها كل حركة وسكنة من حياتهم، إنَّه تطاول يثبت بما فيه الكفاية كم هي قليلة تجليات الرهبة المقدسة في أنفسهم، وكم هي ضعيفة قدرتهم على التخلص من مستلبات الروح، والدخول في آفاق الدين بوصفه شرط الحقائق الناصعة، ونشدان محبة الكمال الإنساني.

ما الذي يرفضه الدين أكثر من الغطرسة الجامحة التي يحملها حكام الناس، أصحاب التوجهات المادية والقوانين الأبدية التي يتحدون بها إرادة العالم؟ وما الذي يشحذه الدين ويقع في صميمه، أكثر من الاشراق الروحي والخشوع والاعتدال والتواضع؟ هل لديكم ما تقدّسونه أكثر من نمسيس ربة الثأر والانتقام، تصرفاتها الرهيبة، التي تحملكم على موجة وهم لا تفقهون منها شيئاً؟ هناك هوة من التشريعات لا يمكن اجتيازها، وضعت لملأ الوعي الجمعي للناس بالذعر والرهبة من فكرة الاقتراب من السماء، وكرَّست لبلورة مفاهيمها على مدى قرون طويلة، أعمال شعراء المصير الأبدي، أينما باءت آلاف محاولات التجديد بالفشل. كيف تلاشى صوت الدين إلى درجة مثيرة للسخرية؟

وذهب من دون أن يسمع به أو يلاحظه أحد؟ هنا في بلادنا هذه حيث المناخ الهانئ، الذي لا يصيب الفاكهة بالفساد والتعفّن، هنا تجدون كل ما يزيِّن الإنسانية مشتتاً، وكل ما ينمو ويزدهر يتبرعم في مكان ما منفرداً، على الأقل، على أفضل ما يكون من هيئة، لا أثر هنا لافتقار في الاعتدال الحكيم، أو في التأمل الصامت. هنا توجب على الدين أن يجد مدينته وفضاءه الحر السابق على الهمجية الثقيلة والمعنى الدنيوي الباردة لهذا العصر. إن ما أرجوه هو ألا أحال من قبلكم هكذا ومن دون أن تسمعوني لذلك النمط الخام وغير المتعلم من الناس، كما لو إنَّ الشعور بالمقدس رداءٌ بالٍ عفى عليه الزمن، ولا وجود له إلا بين الطيّات السفلى للمجتمع، التي يشيع في مناخاتها الخوف من المجهول والإيمان بالغيب. من المؤكد أنَّكم ضد أخوّتنا المعرفية الدينية، ولكن بطريقة ودية للغاية، وتحبون لو تحدَّثون عن موضوعات أخرى أهم وأرفع من قبيل الأخلاق والعدالة والحرية، وهلم جرا، مما ينسجم وتطلعاتكم، وتستحسنه ذائقتكم

في إيقاظ الانطباع بعلو النفس، والإحساس بالكرامة البشرية. وهكذا لو تحدث المرء معكم عن الدين، فعليه أن يحفر في بعض الأحيان في أدق ما لكم من مجسّات للتلقي، حتى يتمكّن من إدراك تلك النقطة، التي تختفي فيها نزعة الغريزة المقدسة، وبذا يمكنه أن يجعلها تنتعش بومضات فردية يستجذبها من نفسه. وربما أمكنه أيضاً أن يشق طريقاً يوصل بين أعمق المراكز الضيقة والمحدودة الكامنة فيكم، وآفاق ذلك المطلق غير المتناهي في امتداده ورؤاه، كيما يرفع عن نفوسكم ولو للحظة قصيرة قلق الشهوانية الحيوانية، ويستبدلها بالوعي العالي بإرادة الإنسان واشتراطات وجوده؛ وبذا يكون قد ربح الكثير. لكنني أتوسل إليكم، توجهوا لفطرة الإنسان، إذا رغبتم في اكتشاف البنى العميقة ونشدان أعلى درجات المقدسات الإنسانية؟ هذا إذا كانت الغاية هي تعقب المنبع الواحد للمفاهيم المجردة والشعور الفطري، القانون الوضعي ووقائع الفعل المعيش، والوصول لما لهذه الأبعاد من مصادر مشتركة، وتمثّل الحقيقي والتأسيس له بوصفه ضرورة أبدية راسخة في صلب الطبيعة الإنسانية؟

لا يمكن لمن يدرك مواقفكم أن يكون سعيدا بما فيه الكفاية، وإن تأتى إدراكه عن طريق الأفضل من بينكم؟ ولكن لا ضير، لأن هذا بالضبط هو ما تتمحور حوله الغاية النهائية من الدين، لإنَّه قادر على إبدال ماهية الإنسان. وأنا لا أريد هنا التأثير في الأحاسيس والوجدانيات الفردية، التي ربما شملت مجالات تكوينكم العاطفي، ولا إنكار أو تبرير التصورات والرؤى الفكرية الفردية، كلّ ما أريده هو مرافقتكم في نظرة الى الأعماق، تلك التي تخاطب العقل قبل سواه. أن أكشف لكم تلك الفطرة التي نشأت منها أصول الإنسانية، وكيف أنها الجزء الأهم فيما تعدونه الأعلى والأثمن في التكوين البشري؛ أريد أن أرحل بكم لشرفات ذلك المعبد، في عملية إشارية وإطلالة على المقدس، الذي تغافلتموه، في محاولة لاستغواره ومساءلة أسراره. هل يمكنكم حملي على محمل الجد، والاعتقاد بأن أولئك الذين يتخبطون يومياً في مشاق الدنيا، هم الأكثر تميّزاً ومناسبة لأن يكونوا على ثقة ودراية بإرادة السماء في السعادة الأبدية؟ إن الحريصين على فزع اللحظة القادمة، والأعمق ارتباطاً بالقادم من الموضوعات، يملكون عيناً يمكنها أن ترتفع إلى الأبعد من تجليات الكون؟ وإنَّ من يتخطى التحوّلات الشكلية لما يقوم به من أفعال فاقدة للحياة، سيكون الأكثر ألمعيَّة في تبصّر النور الإلهي؟ أنتم وليس سواكم باستطاعتي التوجه بدعوتهم إليَّ، بوصفكم قادرين على الارتقاء على المواقف العامة التي يشترك فيها عامة الناس، ولا تخشون الطريق الشاقة المؤدية لمغاليق دواخل الإنسان، للوقوف على أسباب سلوكياته وأسس فكره.

منذ أن اعترفت بقصور الاهتمام بالدين وجدت مزاجاً من الخجل والتردد يهيمن على نفسي، وكأني أفتقد جوهرة ثمينة ولا أريد التجرؤ على البحث في آخر مكان تواجدت فيه. ثمَّة أوقات معينة ذهبتم فيها إلى أن كل الأدلة المتاحة تشير الى ضرورة التخلي جزئياً عن الدين، والعناية والإنصات لموضوعات أخرى. إنَّكم ترغبون في تحجيم الدين وترشيق ما له من سعة داخل البنية الفكرية والاجتماعية، على ألا يفقده ذلك بريق بلاغته اللغوية، لأنكم تحبون الحصول على جنس لطيف من المشاعر المقدسة. ولكن في غياب الدين لا شيء آخر يثير اهتمامي، ولذا لا يسعني إلا أن أشدَّ أنظاركم إليه أكثر، أمَّا عن قضية احتقار الدين وإهماله؛ فأريد أن أدعوكم لتقليب وجوه وطبيعة هذا الموقف وصور تشكُّله. دعونا، إذا سمحتم، نفحص ماهيته ومصادره كتصوّر، وهل المقصود من احتقار الدين كجزئيات أو بشكل كلِّي؟ وماذا عن اختلاف المذاهب والطوائف الدينية، أبما هي عليه في العالم واقعياً، أم بما تعنيه مفهوماتياً؟ لا شك في أن البعض سوف يقول بازدراء حقل الدين على مستوى المفهوم وبصرف النظر عن اختلاف الفرق والطوائف، ولا ينثني عن الحفاظ الدائم على تأصيل هذه الصفة وهي بعيدة في مضمونها عن الموضوعية، ولم يكلف أحد نفسه لاختبار مدى مصداقيتها أو اقترابها من مسألة الدين بما هو عليه. أنتم تتصورون أن مبدأ الخوف من جوهر الأبدية والتحسّب لعالم آخر، ذلك هو محور الدين كله، وهذا ما تمقتونه عموماً. قولوا لي أيَّها الأعزاء من أين جئتم بهذا الأسلوب المنفعل حيال فهم الدين، وبنيتم على أساسه احتقاركم للسنن الكونية في موضوعته؟ إنَّ كلّ مقولات ومنجزات العقل البشري يمكن أن ينظر إليها من نقطة مزدوجة في الفهم. ليس ثمة فهم غير متحرِّك فإذا ما انصرفت زاوية نظر المتلقي لبواطن الخطاب بحسب المنهج الذي تفرضه طبيعته لابد لها من أن تتوافق وتوجهاته الداخلية. فالقانون الذي يعمل به الفهم هو نتاج الطبيعة البشرية، التي تجذّرت ضروراتها بالنظر لأولويات ما تفعله مدفوعة بالغرائز، أو بالكيفية التي تفضّلون للمسميات أن تخلع عليها، لأني لا أريد الآن التركيز على ما تستعملونه من لغة بلاغية منمَّقة! أما إذا كانت نظرة المتلقي للموضوع محصورة في حدود ما يلتزمه من منهجية ومعايير شكلية، لاشك في اختلافها باختلاف الزمان والمكان، فإن تأويل الخطاب يستدعي العودة لسياقاته لأنَّه نتاج للسياق الزمني والتاريخي. والسؤال الآن هو: من أي الجوانب نظرتم لهذه الظاهرة الروحية العظيمة حتى أتيح لكم أن تسموا شكل ومحتوى كل الممارسات التي قام ويقوم بها الإنسان، وأدخلها تحت ما اتفق على تسميته بالدين، بهذه الاصطلاحات والمفاهيم؟ ربما

ستقولون، وهذا مما لا تستطيعون برهنته، أن ما ذهبتم إليه من تأمّل هو نتاج اللّون الأول من التلقي! ولكن يجب عليكم أن تعترفوا أن شيئاً ما في هذه الأفكار ينتمي على أقل تقدير إلى الطبيعة البشرية، وإذا أردتم القول أنكم تتحدثون عن الدين بصورته الراهنة، التي نشأت من التفسيرات الخاطئة أو العلاقات المزيفة التي فرضها انبهار الإنسان بالمسارات العقلانية، فسيكون من المناسب لكم أن تتوحدوا معنا، لاستكشاف ما هو حقيقي وأبدي، ولتخليص الطبيعة البشرية مما لحقها من ظلم، كونها ستقع تحت وطأة عناء مضاعف فيما لو ضللت أو أساءت فهم جوهر الدين ورأس ماله الرمزي.

ألتمسكم بمقدّساتكم ووفقاً لهذه الاعترافات لابد أن يكون هناك ما هو مقدس بالنسبة لكم عدم إهمال هذا الشأن لكي لا تتخلى عنكم الإنسانية، التي لاشك في كونكم تبجلونها معنا، كما تخلت عن سواكم في أهم مسائل وجودهم، لأنّهم جرّدوها من أكبر حق من حقوقها الروحية. وإذا وجدتم أن هذا الأمر هو مما يمكن تحقيقه فعلاً، فلا يسعني إلا أن أتقدم لكم بالشكر على موافقتكم. من المحتمل جداً أن تصفوا مفهومكم لمضمون الدين بكونه ليس أكثر من وجهة نظر أخرى لهذه الظاهرة الروحية، التي ترون أنّها لا تقدِّم عوامل فهمها ولذا فحقها أن تُحتقر لأن ما يقع في بؤرتها المركزية متفاوت وغير متجانس لدرجة قد لا تجوز تسميته فيها بالدين، وإن هذه الظاهرة المسماة تجوزاً بالدين هي بالتالي فراغٌ لا يعتد به. وهي بصرف النظر عن الزمان أو المكان الذي يحتويها ليست سوى مظهر من المظاهر الخادعة التي تتجلى كمشهد أجواء قمعية قاتمة تجثم على جزءٍ من أجزاءِ الحقيقة. هذا هو بالتأكيد الوصف الحقيقي والموضوعي لرأيكم بالدين. إذا كنتم تعتبرون هاتين النقطتين مبدئاً معيارياً عن محتوى الدين، في جميع الأشكال التاريخية التي ظهر فيها، فإن هذا يمنحني حق التساؤل فيما إذا كانت لديكم رؤية واضحة لكل المظاهر التاريخية للدين، وفهم صحيح لما يحمل من محتوى اجتماعي؟ يجب عليكم بلورة مفاهيمكم واصطلاحاتكم بما يخضعها لمحددات خاصة بها، إذا كنتم تؤثرون تشكيلها بهذه الدلالة، لكي لا يخفق الآخر في إدراكها، ويجب ألا تنسوا أن منظومة مفاهيمكم هي نتاج تجاربكم الذاتية، فإذا تعرضت للنقد من قبل أي شخص يراها غير واضحة أو موضوعية، لأنَّها تشير إلى شيء آخر ليست له علاقة بالدين، بوصف الأخير ليس بفارغ ولا أجوف، وإنما يشتمل على بؤرة مركزية تستقطب أطرافه، أسوة بغيره من القضايا الموغلة في المعنى، فعليكم الاستماع للنقد أولاً ثمَّ الحكم عليه، لا أن تهملوا كلَّ ما يخالف مواقفكم تواصلاً مع وجهة نظركم في طمس الدين واحتقاره.

لا تغضبوا من الاستماع لما أحدثكم به في هذا المقام، وهو مما قد يشتمل على تفصيلات غير مريحة بالنسبة لبعضكم. مما لا شك فيه أنكم على بيّنة من تاريخ حماقة الإنسان إذ وجد نفسه بمواجهة المطلق، وقد اطلعتم على الصروح الدينية المختلفة، ابتداءً من الخرافات والأساطير ذات المعاني المحدودة، التي تؤمن بها الأمم البدائية، حتى مبدأ الربوبية الأكثر نضجاً وتهذيباً. لقد شغلت الإنسان أولوية الوجود ابتداءً من الخرافة الخام التي اعتقد بها الناس، وصولاً لتلك الشرور المتطايرة هنا وهناك، وأجزاء النصوص المخترعة التي نسجت سوية، لتجمع قصداً بين الدين والميتافيزيقا والأخلاق، والتي تطلق على نفسها اسم المسيحية العقلانية، ولكنكم تجدون كلَّ هذا سخيفاً وغير منطقي. أنا بعيد كل البعد الآن عن الرغبة في مناقضتكم، بل على العكس من ذلك، قد أتفق معكم إذا كنتم تقصدون بشكل صريح أن النظم الدينية الأكثر تطوراً ذات خصوصية لا تحمل في حد ذاتها أقل من فكر خام، أما إذا كنتم تذهبون إلى إنَّ الإلهية في الدين لا يمكن أن تندرج في نظام معيَّن من الفهم، وسينتهي بها المطاف الى شيء من الاحتقار والازدراء، فلابد لي هنا من أن أتسبب لكم بشيء من المتاعب، وذلك بالعودة لاختبار كلِّ هذه الأحكام، وقراءة ما وقع فيها تفصيلات. إنَّكم تقدِّمون كل شيء بوصفه جملة من التحولات والمقاربات المتدرجة من السابق إلى اللاحق، كل فرد يحصل على شيء ملمَّع وصقيل من العصر الذي يعيشه حتى ارتفع هذا الصرح الفني أخيراً، وارتقت لعبته لتصل حد الكمال، وقد أسهم هذا القرن في اختصار نمط العلاقة بين الوجود والوعي به لفترة طويلة من الزمن المفترض. ولكن هذا الكمال الفني المتراكم يمكن أن يكون كلَّ شيء، إلا إنَّه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الدين. وأنا لا أستطيع التحدث في هذا الشأن من دون إبداء شيء من السخط؛ وفي ظنّي أن كلَّ من يرى قيمة لما تمخض عن حراك العقل الإنساني سيبدي شيئاً من الألم لإسقاط مشروعية الفرادة والتميز عن الدين.

أينما يكون الدين يجب أن تكون اشتغالاته جليَّة ظاهرة للعيان، كونها تتحرك على مساحة عقلية فريدة من نوعها تمزج بين كلِّ وظائف النفس البشرية، أو بالأحرى تفارق بينها، وتضع جميع الأنشطة داخل نسق مدهش لتأمل المطلق. هل تتعاملون مع نظم اللاهوت، ونظريات أصل ونهاية العالم، وتحليلات الطبيعة بوصفها كنهاً غير قابل للفهم؟ أين ينتهي كلُّ شيءٍ إلى جدلٍ بارد، ولا شيء يمكن أن يتم التعاطي معه بأسلوب مختلفٍ عن منطق ولهجة الجدل المدرسي الممل؟ في كلِّ ما تقدَّم من الأنظمة المعرفية، التي تحتقرونها، لم يتح لكم أن تجدوا الدين، ولن تتمكنوا من العثور عليه،

لأنَّه ليس هناك ولو بُيِّن لكم مكانه الحق، لتفتّقت بصائركم باكتشافه وعظمتموه كما ينبغي له. ولكن لماذا لا تنزلون الى مستوى الأفراد العاديين؟ أنا متعجب من جهلكم الطوعي، وأدواتكم البحثية الطرية، ومن هشاشة صبركم ومواظبتكم في تقصي ظاهرة الدين في الأنساق الفكرية والبنى الاجتماعية! إنَّ ما لم تتمكنوا من إيجاده في النظم التي مرَّ ذكرها، كان ينبغي لكم أن تتبينوه في النظام المادي، بشكل كامل غير مجزَّأ. فلكلٍّ مادة ما يربطها بفلك النظام الروحي، الذي لا يمكن لها أن تنشأ بدونه؛ ولكن من لا يعرف كيفيات قراءة هذا الارتباط لا يبقى بين يديه من المادة سوى كتلة باردة، لا تحفِّز لفهم أبعد من حدودها. إنَّ البيان الحقيقي الصحيح، الذي لم يتسن لكم أن تعثروا عليه في أكبر صور المادة، يمكن البحث عن أولى مظاهر وجوده في المكونات غير الثقافية، التي يمكن أن تكون غريبة على من مثلكم، لديه معرفة بسيطة أو عميقة بالفلسفة، وخبرة بمصائر الأشياء. ألا تذكرتم كم أقلاء هم أولئك الذين قادهم الشغف والحماس الذهني للانحدار في المسارات الباطنية المتوارية من الطبيعة البشرية والعالم، واتخذوا من تمظهرات ضيائهم الروحي الخاص أساساً لعلاقتهم المتبادلة وانسجامهم الداخلي مع الأشياء، مشكلين سلوكاً فلسفياً خاصاً بهم، وربما كان عين المشار إليه من عالم الأشياء أينبغي لهذا أن يكون هشاشاً وسخيفاً أيضاً قادراً على أن يبلِّغ، بشكل حساس مرهف، عمّا يتعلق باكتشافه وشد الأنظار إليه. ولكن للمرء أنظمة مدرسية حجمته، ولو راجع الإنسان بواطنه لألفى قوته من دون الحاجة لمدرسة هي في كثير من عناصرها ليست أكثر من مقعدِ دراسي، ومزرعةٍ من حبرٍ ميِّت على ورقٍ أعزل، لأن العقل ليس مرتبطاً لا بالأكاديميات، ولا بالرؤوس المستعدة للتدفق المتتابع للمعلومات، التي عادة ما تتبخر وهي في الطريق من الفم الأول الى الأذن الأولى.

ألا تظنون أن الباني لهذا الجسم الفلسفي الهائل كان قد قام به للفلاسفة وحسب، لأنه أراد أن يذكي في نفوسهم روح العلم، هلاّ وعظتموه بكلمة كلا يا صديقي! إن أولئك المترددين أزاء فكر الآخر، المقبلين على الأمور دونما تبصّر، لا يمكن لهم فهم روح الأشياء، فهي مما يتركز وجوده لدى خالقه، ولذا يتوجب الذهاب إليهم. ولابد لكم أن تعترفوا أن الأمر ذاته ينطبق الى حدٍ ما على الدين، نظرا لأنه بطبيعته بعيد كل البعد عن القوانين المنهجية الصارمة للفلسفة المائلة للابتعاد عن نواميس الطبيعة. فكروا فقط من أنشأ هذه الصروح الفنية، التي تسخرون من قابليتها للتغير، وتسيئون لما لها من تناغم وانسجام، وتعدون عدم تناسبها مع بعض الميول الصغيرة سخيفاً جداً؟ ثلّة من عظام رجالات الدين؟ سموا لي واحداً من بين كل أولئك قام بمنحنا رسالة

أو وحياً جديداً، واحداً لا غير بدءاً من أوّل من فكَّر بالألوهية العامة انا أقصد بالتأكيد الأفكار الأكثر قبولاً ومنهجية في كل مجال الدين وصولاً لآخر المتصوفة، ممن ينبعث من دواخله ضياء نور حقيقي (ذلك لأني لم أمر على ذكر علماء الدين بالأسماء، من أولئك الذي اعتقدوا بخلاص العالم وبشروا بضياء الحكمة، الذي سعوا لصياغة الحياة بزي جديد!)، اذكروا لي واحداً من بينهم ممن لم يألُ جهداً ولم يدخَّر وقتاً للانشغال بهذا العمل السيزيفي[1]. إنَّ وميض بعض الأفكار النبيلة يشرق على أرواحهم المأخوذة بسنا نارٍ أثيرية، والرعد السحري المرافق لخطابهم يأخذ بتلابيب القلب، ويجعل الأرواح تتألق عالياً، وهي تعلن للبشر الفاني رسالة الإله. ذرة أخصبتها قوة خارقة للطبيعة، أسقط فيها من روحه، فتبرعم منها كلّ شيء واتسعت قدراته وتفجّرت بفعل التقدير الإلهي لتنشر صور الحياة في الكون، ولتتلاشى أمامها قوة ما سواها، ذرة أنجبت شهاباً من آخر أزمنة الشهب السماوية، وأنشأته علامة من أعظم علامات الزمن، علامة لا يجهلها من أهل الأرض أحد، وحقَّ عليهم أجلالها وإكبارها. الأحرى بكم أن تقصدوا هذه الشرارة السماوية، التي نشأت حين مست الروح القدس الكون. عليكم الاستماع لها في اللحظة غير المفهومة التي تبلورت فيها، وإلا أخفقتم وفاتكم كلُّ شيء، وأصبحتم كمن يسعى بقطعة قماش مشتعلة لإخماد نار تستعر في حديد وصخر، ثم لا يحظى بعد جهد جهيد بغير بقعة ضئيلة مغبرةٍ لمعدنٍ باردة خام، لم يعد قادراً على إشعاله من جديد.

أنا أحثكم على تجاهل كل ما يدعو لخلاف الدين، اصرِفوا النظر عما يشتت انتباهكم، وركزوا فكركم على هذه الإشارة، التي ستجدونها في كلِ الأقوال والأفعال النبيلة التي يقوم بها مطيعو الله. ألا تكتشفون في هذا التفصيل أيضاً ما هو جديد ومصيب، إنني آمل ذلك لسبب وجيه آخر لا يمت بصلة لمستوياتكم العلمية أو مدى عمقكم الثقافي، لا تستعملوا أو تطلقوا العنان لأنفسكم لتتماهى مع ما لكم من مفاهيم ضيقة، كونها لم تولَّد من الأفق، وإنما من وجهة نظرة أحادية، أيعقل أن تستمرؤوا احتقار هذا الاتجاه الروحي إلى الأبد، أيمكن أن يبدو لكم كل ما هو مهمٌ للإنسان سخيفاً؟ وتأسيساً على

(1) - يمثل عمل سيزيف رمز العذاب الأبدي بحسب الميثولوجيا الإغريقية، وتشير الأسطورة إلى أنَّه من أكثر الشخصيات مكراً، حيث استطاع أن يخدع إله الموت ثاناتوس مما أغضب كبير الآلهة زيوس، فعاقبه بأن يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، فإذا وصل القمة تدحرجت إلى الوادي، فيعود إلى رفعها إلى القمة، ويظل هكذا حتى الأبد. ومن هنا اتخذ الاسم دلالة العمل الشاق الذي لا ينتهي بغاية. المترجم

كل ما تقدّم من نقاط لابد لي أن أقول إنَّ احتقاركم للدين هو نتاج لطبيعة خاصة بكم، وماذا عساني أن اقول أكثر من ذلك! لا يساوركم القلق في أني في نهاية المطاف واحد من أولئك الراغبين في الحصول على ملاذي الآمن بوسائلي الشائعة، ولكم أن تتخيلوا حجم ضرورة الدين في المحافظة على التشريعات والنظام في العالم، مع التذكير بمعونة الدين لجعل العينِ باصرة، ولمنح قصر نظر الإنسان سلطة مطلقة، والحد من هواجسه العنيفة الضيقة، إنَّه الصاحبة الوفية، وحارس الأخلاق الأمين، بما يشتمل عليه من مشاعر مقدسة وآفاق مشرقة قادرة على أن تسهل للبشر الضعفاء حلَّ إشكالاتهم مع ذواتهم، وتيسّر عليهم تقوية فطرة الخير في أنفسهم. بهذا المنطق يتحدث بطبيعة الحال أولئك الذين يدعون أنَّهم أفضل أصدقاء الدين، وأكثر المدافعين المتحمسين عنه! إنني لا أريد أن أحكم هنا على أيٍّ من المراتب المتنوعة للدين، وما يتصل به من حلقة فكرية، وهل توجهون الكم الأعظم من احتقاركم للمنظومات الأخلاقية، وهي ما يدعم ثبات البنية الاجتماعية، أم للدين ككل متكامل، وهو الداعم للثقافة التشريعية؟ بأي أساليب الخطاب عليَّ حواركم، وكيف يمكن للمرء أن يسدي إليكم النصح الحاذق ليذكي فيكم رغبة داخلية تحفزكم لإعادة النظر في مواقفكم وتصحيح مساراتكم في علاقتكم بالوجود وبمواجهة الحقيقة؟ هل بالإمكان توجيهكم لقراءة أشياء أخرى، هي مما يثير اهتمامكم واحترامكم على أية حال؟ أو إذا كنتم ترون أن هذه الخطابات هي مما ينبغي أن يهمس في الأذن، فما الواجب عليكم القيام به من أجل الناس، ثم كيف يمكن لكم تحقيق ما تدعون إليه في بناء الناس علمياً وثقافياً بشكل يماثل ما أنتم عليه؟ أظن أن غش الناس يبدأ من هذه النقطة، فما معنى أن نؤسس بين الناس وعياً بقداسة وفاعلية أمر لا يشكّل لنا وجوده قيمة تذكر، ونكون على قناعة بأن الآخر وبمجرد أن يبلغ المرتبة التي نحن فيها لن يتوانى عن نبذه؟ لا يمكنني أن أدعوكم لمثل هذا المسار في العمل، لما يتضمنه من خبث ونفاق خالص موجه ضد العالم وضدكم شخصياً كمثقفين، وإنَّ من يريد أن يوصل الدين لهذا المستوى، فإنَّه سيسهم حتماً في اتساع مساحة احتقاره، التي قد يكون خضع لها فعلاً.

المسلم به أن المؤسسات المدنية لدينا مازالت ترزح تحت درجة عالية من النقص، وليس لنا إلا قوة محدودة لا تمكننا من ردِّ الظلم أو القضاء عليه، دعوني أبلور ما أذهب إليه بالسؤال إذا كان ثمة ذنب جنائي سيقترف أو كفر سيُتَّبع فيما لو توجّب علينا الركون لحقائق الدين وتسخيره للاقتراب من الأنسب والأصلح؟ هل لديكم حقٌّ قانوني في رفض أي وضع يستند وجودهُ للالتزام الديني؟ ألا تشعرون أن قداسة موضوعة الدين تتلاشى بين أيديكم ويضمحل وجودها حال تناولكم إياها؟ خذوا القضية فوراً دونما

مقدمات في حال بدت لكم سيئة للغاية؛ اصلحوا النظم والتشريعات، حركوا الدساتير الجامدة الواحد تلو الآخر، امنحوا الدولة ذراعاً من حديد ومائة عين يقظة، إذا لم تكن لديها، كلُّ ما عليكم هو ألا تجعلو الدولة تغتر بما لديها أو تخدعوها بكلام مضلِّل. ولكن لا يتعيّن عليكم إدخال مهمة الصياغة العصرية للفكر بما سواها من الأعمال، وإلا فإنكم لستم في وارد معرفي على الإطلاق، ولا تنبروا لتأنيب وتقريع الإنسانية وما لها من طرائق فهم مقدّس، في محاولة منكم لغرس شجرٍ غريب عليها، لا تعيشه ولا تقبله لأنه مرفوض مستهجن لديها.

حتى الأخلاق، التي تقترب كثيراً من النظم التشريعية، وحاجتها كإحدى أهم أدوات بسط السلطة القانونية المطلقة على كل ما يقع تحت نفوذ الدولة، يتعين عليها إلا توجد منفصلة عن البعد الديني. وإنَّ الراعي لهذا التوجه هو من يجب أن يكون قادراً على إنتاجه في كل مكان، وكلُّ من يدَّعي أن هذا لا يمكن له أن يحدث إلا عن طريق رجال الدين، فسيدعي في الوقت ذاته أن رعاة السلطة، هم الوسطاء القيِّمون الذين بعثوا لصب روح الدين في النفس البشرية، وهذا ما من شأنه أن يؤدي بنا إلى العودة لعصور الانحطاط والظلام!

من الممكن جداً أن تكون علاقة الأخلاق بالدين محدودة نوعاً ما، ولكنَّ من يقيم فرقاً بين العالمين، فإنما هو خادع لنفسه، لأن كل من له دين يؤمن بالتساوي الموضوعي بين هذين العالمين. إذا كانت الأخلاق تفقد بريقها وقوتها متأثرة بما يُلحق بها في كلِّ مرة، فلا يمكن لأحدٍ إنكار ما سيتوارى عن النظم الأخلاقية أمام ما يجتاحها من أساليب دخيلة رسَّخت غرس قيم أخرى ذات صبغة عالية من الغرابة. ولكنكم سمعتم ما يكفي في سياق الدفاع عن السلطة المطلقة للتشريعات الأخلاقية، وعدم تعلقها أو تبعيتها لسواها، لكنني أحب أن أضيف، إنَّ أعظم احتقار يمكن توجيهه للدين هو محاولة زرعه في منطقة أخرى لا تنتمي الى جوهره، وجعله في خدمتها، فالدين ليس بحاجة للاستدلالات المنطقية، ولكنه في الوقت ذاته لا يدعو لإقصاء المضامين العقلية. وكذا يرفض الدين أن يوجد ويعيش ويحكم في الأماكن الغريبة عنه، ولا ينبغي له أن ينتهج التوسع بالغزو بغية الامتداد برقعته. لابد للدين أن يرتفع بالواقع، مثلما يرغب في ذلك الجميع، وأن تكون له غايات تسدي خدمة جليلة للحرية.

إنَّه لمجد جميل وعزة عالية للسماء- في أعين المتشككين- إذا كانت قادرة على إغفال الشؤون الدنيوية للناس، وربما كان شرفاً رفيعاً للحرية والحياة البعيد عن الدين! هل هذا هو ما يجعل الدين محدوداً بما فيه الكفاية؟ أود أن أشير هنا وبتواضع الى

ما يمكن تلخيصه بالاعتراف بأن الأمر ليس بسيء جداً إذا ما نزع لتصرفات وأفعال غير مشروعة، يحظرها الدين، أو الأخلاقيات التي يفترض أنها نتجت عن الدين أيضاً، ولكن إذا كان هذا هو الشيء الوحيد الذي يمنح الدين القبول والمحبة والولاء، فلا أحب أن تكون لي به أيَّة علاقة. وعليكم أن تعرفوا أنه مجد وهمي، سرعان ما يختفي حين تتفحصونه من مسافة أكثر اقتراباً، مجد لا يمكن أن يساعد من يتطلع لكمال الجنس البشري.

الدين رهبة وقداسة، حقل لا نهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر ما له من قوة موغلة في العمق أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقاً من القيم، وأن يكون منهجه معروفاً، هذا هو ما أزعمه وما أدعو لموضعته وتأكيده لكم، والأمر متروك لكم الآن، والقرار قراركم، ما اذا كان هذا الجهد يستحق أن تصغوا إليه، وتتخلوا عن نظرة التحقير والازدراء التي تربطكم بالدين.

التجربة الدينية*

د. أديب صعب**

1

الدين لا يقتصر على كونه محض عقائد أو مجموعة آراء وتنظيرات حول أصل الحياة ومصيرها ومعناها. ولو كان هكذا لما اختلف عن الفلسفة. لكنّ هناك جانباً طقسياً من الدين هو الجانب الغالب عموماً، يتجلى في أعمال مثل ممارسة العبادة في أوقات محددة أسبوعياً ويومياً وفي مناسات خاصة كالأعياد والتذكارات والاحتفالات، وممارسة الصوم خلال مواسم معينة، وممارسة بعض الشعائر كالعماد عند المسيحيين والختان عند اليهود والمسلمين. ولئن حَملت هذه الطقوس كلها بعداً جماعياً، فهناك تجارب فردية يروي عنها بعض المؤمنين في نطاق حياتهم الدينية. من هذه التجارب الظهورات والرؤى والخوارق التي نجدها في كل دين، وإنْ تفاوتت منزلتها بين الأديان والمذاهب والبيئات الاجتماعية. ومن هذه التجارب أيضاً ما تفعله تلك الفئة من الناس التي تنقطع انقطاعاً تاماً للحياة الدينية، وهي فئة النسّاك أو الرهبان أو المتصوفين التي لا يكاد يخلو منها أيّ دين.

هذا يضعنا أمام ظاهرة واسعة ومعقّدة، يندرج تحتها كل ما يمكن أن يسمَّى تجربة أو خبرة دينية. لكن بما أنّ الدين شأن عملي أو طريقة حياة، فالتجربة الدينية، في أحد معانيها، هي الدين كله. هذا يعني أنّ أيّ فصل في كتاب حول فلسفة الدين يمكن أن يتناول التجربة الدينية في أحد جوانبها. إلّا أنّ إفرادنا هذا الفصل لمعالجة التجربة الدينية يهدف إلى رسم حدود منطقية لأحد أهم الموضوعات في فلسفة الدين. والكتب المكرسة للتجربة الدينية، من الكتابات الفلسفية إلى الروايات الشخصية والأدب الرهباني، كثيرة جداً. ومن أبرزها كتاب المفكر الأميركي وليم جيمس (1842 – 1910) بعنوان «تَنوُّعات التجربة الدينية» الذي صدر في مطلع القرن العشرين وعالج التجربة الدينية من جوانب عدّة، وعُدَّ من الكتب الرائدة في علم النفس وفي فلسفة الدين ككل.

في هذا الكتاب يسجّل جيمس اعترافات كثيرة لأشخاص اختَبروا الدين في

حياتهم، مبتعداً عمّا يسمّيه النزعة «اللاهوتية الأكاديمية» إلى «التجربة العفوية». فالتجربة عنده هي الصخرة التي يرتكز إليها الدين. ويركّز جيمس على التجارب التي يَعدّها أكثر عنفاً أو تطرّفاً من سواها، اقتناعاً منه بأنّ قيمة الدين للحياة تتجلى على أفضل وجه في هذه الأمثلة[1]. فالحالات المتطرفة، القائمة على المشاعر والأفكار والعقائد الحارّة[2]، تزوّدنا بمعلومات أعمق. ولكي نتعلم أسرار أيّ علم، نذهب إلى الخبراء وإنْ كانوا غريبي الأطوار[3]. هؤلاء الخبراء، في نظر جيمس، هم مَن «وُلدوا مرّتين». ويَعتبرهم «مرضى» تمييزاً لهم عن «الأصحّاء» الذين لا يرون في الحياة سوى الخير. ولئن كانت نظرة الأصحّاء إلى الحياة تهمل الشرّ، فنظرة المرضى تجد فيه مفتاحاً لمعنى الحياة، يوجّه أنظارنا إلى أعمق طبقات الحقيقة[4]. ومع إقرار جيمس بأنّ أشكال الدين المتنوعة تلبّي حاجات نفسية مختلفة[5]، فهو يرى أنّ الذين وُلدوا مرة واحدة، أي «الأصحّاء»، يعيشون في عالم من طبقة واحدة، في حين أنّ الذين وُلدوا مرتين يعيشون في عالم من طبقتين[6]. ويلمح إلى أنّ التجربة الدينية الحقّة هي تجربة مَن وُلدوا مرتين: فهم يحيون حياة الدين. والذي يحيا حياة الدين، وإنْ على نطاق ضيّق، أكثر أمانةً للدين ممّن يعرف عنه نظرياً فقط، مهما اتّسعت معرفته[7]. وإذا كانت الحياة الدينية الحقة هي حياة «المرضى» الذين «وُلدوا مرتين»، فهي تجعل من أصحابها غريبي الأطوار ومختلفين عن سواهم[8].

إلا أنّ جيمس ينتقد بشدّة ما يسمّيه «المادّية الطبّية»، أي النزعة التي تحاول تحقير المشاعر الدينية عبر ردّ أُصولها إلى عوامل «وضيعة» كالجنس والمرض[9]. فما يعتبره هو نفساً مريضة يشير لا إلى المرض بل إلى التوغُّل في أعماق الحياة، حيث الشر والألم والموت. ومن مزاعم أصحاب المادية الطبية أنّ رؤيا بولس الرسول على طريق دمشق[10] لا قيمة روحية لها، لأنها نتيجة داء الصرَع[11]. لكنّ ردّ جيمس أنه مهما كان العامل البيولوجي الذي يرافق هذا الشعور أو ذاك، فالحكم على التجربة الدينية غير ممكن إلا من حيث نتائجها[12]. وهنا يؤكّد جيمس تمسكه بالفلسفة البراغماتية، أي العملية، التي تجد أنّ الشاهد على صحة أفكارنا هو في «ثمارها» لا في «جذورها»، أي في فاعليتها الايجابية في حياتنا. فإذا كانت ثمار التجربة الدينية صالحة، فهذه التجربة صالحة[13]. إلا أنّ ما يُحْدِث أثراً في حقيقةٍ ما هو حقيقة أيضاً: فالله «حقيقي لأنه يولِّد نتائج حقيقية»[14]. ويستنتج جيمس من تحليله تنوُّعات التجربة الدينية أنّ الانسان كفَرد ضعيفٌ ويائس وبائس، وأنّ الخلاص يحصل عن طريق الاتصال بالعالَم الإلهي أو الروحي عبر التجربة الدينية[15]. من هنا كان الايمان الديني ضرورياً لحياة مليئة، غنيّة،

معطاءة، تتيح للانسان تحقيق أعلى إمكاناته[16]. ويرى جيمس أنّ جوهر الدين هو في المشاعر والأفعال، لا في العقائد النظرية، وأنّ الجانب العملي واحدٌ في كل الأديان[17].

2

لعل أهم ما ينطوي عليه كتاب جيمس تمييزه بين دين التجربة الحارّة ودين العقائد النظرية الفاترة. لكنّ هذا التمييز ليس جديداً. فهو من صلب التعاليم الدينية كلها، لا بل إنه يشكّل لبّ الكتابات المقدسة. وإذ تَجعل الأديانُ من القلب ركيزةً للايمان والعمل كليهما، فهي في ذلك لا تفصل بين القلب والعقل، بل تقيم تمييزاً أساسياً، من ناحية، بين إيمانٍ وعملٍ مقتصرَين على الاعتراف اللفظي والسلوك الشكلي، وإيمانٍ وعملٍ، من ناحيةٍ أُخرى، قائمَين على الاقتناع العميق الواعي وامتحان الذات الدائم وإعلاء الروح على الحرف.

وإذا كان كتاب جيمس، كما قلنا، رائداً في علم النفس الديني، فالعلم الذي يقترحه يلتزم الأمانة حيال الظاهرة التي يَدرسها. فهو ينطلق من تجارب الناس الدينية ويحاول أن يؤسس لها علماً، لا بل يحلل ما يعتبره أفضل النماذج في هذا الحقل. وعنده أنّ العلم يأتي بعد التجربة، لا قبلها. فالتجربة هي المعطى الأول في حياة الانسان. وما العلوم والمعارف والفلسفات سوى وسيلة لدراستها. من هنا انتقد جيمس تلك النزعة الواسعة الانتشار، التي تُبرِز العلم على حساب التجربة وتنظر إليه كما لو كان سلطة معصومة عن الخطأ: «في العقلِ البشري نزعة طبيعية ومادّية متأصلة، لا يمكنها التسليم إلا بالحقائق الملموسة فعلاً. وتجد هذه النزعة في ما يسمَّى «علماً» وثنَها المعبود. وهناك طريقة قصيرة للقضاء على أيّ رأي لا تؤمن به هذه النزعة، هي وَصفُه باللاعلميّة»[18]. وإذا كان بعض العلماء والفلاسفة الذين يزعمون إرساء نظراتهم على العلم يصنّف الظاهرة الدينية في عداد الظواهر المرَضية ويَدرسها لأنّ واجبه العلمي يحتّم عليه دراسة الأمراض النفسية في أعراضها وأسبابها ونتائجها تمهيداً لإيجاد العلاج الملائم لها، فإنّ جيمس ينظر إلى الدين نظرة إيجابية ويعتبره عامل توازن نفسي. وهو يرى أنّ علم النفس لا يستطيع رسم صورة كاملة للشخصية الانسانية ما لم يدرس الدين في أهم ظواهره، أي التجارب الفردية.

إنّ الخط السائد في علم النفس الديني اليوم، من ضمن علم النفس ككل، يركّز على السلوك لا على الشعور[19]. هكذا يَدرس مسائل مثل: الحضور إلى أمكنة

العبادة، المشاركة في الطقوس، معدل اللجوء إلى الصلاة الخاصة، الموقف من الدين والمؤسسة الدينية، الايمان بالله، حصول تجارب دينية من نوع الظهورات والرؤى، أثر الانتماء الديني على المواقف السياسية. والمجلات المختصة مليئة بالدراسات الميدانية التي تتناول هذه العوامل في أنحاء كثيرة من العالم. ويرى أحد الدارسين المتمسكين بالخط السلوكي أنّ هذا النوع من الدراسات الاحصائية أكثر علميةً من دراسة الحالات الفردية، لأنّ دراسة الأسباب والنتائج تكون أكثر دقةً كلما زاد عدد الحالات المدروسة[20].

وفي حين نرى أنّ حدّ الطريقة العلمية ليس الخط الفاصل بين ما قد يسمّى شعوراً وما قد يسمّى سلوكاً، إذ يمكن اعتماد كل من الوحدتين أساساً لدراسات علمية، كما نرى أنّ للطريقة السلوكية حسنات كثيرة، إلا أنّ ما تقيسه الاختبارات السلوكية على أنه الدين قد لا يكون «الدين الصحيح» أو «دين القلب» أو دين التجربة الروحية العميقة التي تكلم عنها وليم جيمس. هكذا قد تُدْرَس إحصائياً عوامل دينية كالتي ذكرناها، من غير أن تتيح لنا النتائج بالضرورة إلقاء تبعات على هذا الدين أو ذاك في حال سلبيّتها. مثلاً، قد لا يتورّع الدارس السلوكي الذي لا يتصف بنظرة إيجابية أو ودّية إلى الدين عن ربط الدين بظواهر كالعُصاب والتحيُّز والعنف. لكنّ ارتباط هذه الظواهر أحياناً بأيّ شيء يمارسه الناس، كالسياسة والحياة اليومية، يبيّن أنها تنتمي لا إلى الدين أو السياسة بالضرورة، بل إلى طريقة ممارستهما، أي ما قد يسمّى إساءة الاستخدام أو سوء التصرف.

إننا نرى في تركيز جيمس على التجربة الدينية العميقة تصحيحاً لبعض ما تقع فيه الدراسات السلوكية الاحصائية من أخطاء، خصوصاً عندما تحاول إلصاق النتائج السلبية التي قد تتوصل إليها بالدين. ومن أبرز علماء النفس العصريين الذين أفادوا من الطريقتين معاً غوردون أُولبورت (1897 - 1976)، في موقفه النقدي، مثلاً، من الدراسات الاحصائية التي تَربط الدين بالتحيز والتعصب[21]. فهو يميّز بين «دين خارجي»، غير ناضج ومتعلق بالفائدة الشخصية والمقام الاجتماعي، و«دين داخلي»، ناضج وعميق ومتعلق بالجوهر لا بالشكل، قائلاً إنّ الدين الخارجي هو المرتبط بالتحيز، في حين أنّ الدين الداخلي هو التربة التي يولد فيها التسامح. ويَخرج أُولبورت بالنتيجة الآتية: «لكي نُضعِف التحيز، يجب أن نزيد عدد ذوي الايمان الداخلي. وليس هناك صيغة بسيطة لذلك، لأنّ كل شخصية تتصف بالفرادة ومقاومة التغيير بعناد. لكن هنا بالذات يكمن عمل الراعي الديني والفرصة المتاحة له والتحدّي الذي يواجهه»[22].

ويؤيدُ تمييزَ أُولبورت هذا تمييزٌ يقيمه عالِم نفسي آخر بين ما يسميه «دين المؤسسات» و«دين التجربة الشخصية». ويجد أنّ النوع الثاني يساعد أصحابَه من ناحية نموّ الشخصية وتَوازنها والشفاء من الأمراض والمصاعب النفسية[23].

من هنا نرى أنّ تركيز وليم جيمس على الصفة الداخلية للدين، أي على الدور الايجابي للدين في حياة الانسان، أمرٌ لا بدّ منه لعلم النفس الديني. والهدف ليس الاستخفاف بالنتائج السلبية التي قد تُظهرها الدراسات، ومنها ربط بعض أنماط الدين بالعُصاب والتعصُّب والعنف. لكنّ الهدف هو التمييز بين أنواع مختلفة من الممارسات الدينية.

3

إلا أنّ جيمس يغالي في التركيز على التجربة الفردية إلى حد تعريفه الدين بأنه «ما يفعله الأفراد في وحدتهم، انطلاقاً من علاقتهم مع ما يَعدّونه إلهيّاً»[24]. وربما كان لخلفية جيمس البروتستانتية أثر في حصره التجربة الدينية بالتجارب الفردية. لكنّ هناك بُعداً جماعياً غنيّاً للتجربة الدينية، لا يجوز إغفاله. فما يحصل في ممارسات كالعبادة والصوم والحج وتكريم الأسلاف هو كله من قبيل التجربة الدينية الجماعية. وما يحصل من تَعامُل المؤمن مع سواه يندرج أيضاً تحت هذا النوع من التجربة. فالأخلاق، بالنسبة إلى المؤمن، تشكّل جانباً مهماً من تجربته الدينية، حتى أنّ الدين، في أحد وجوهه، هو المعاملة، كما في التعبير الاسلامي. يضاف إلى هذا أنّ الفرد، بطبيعته، كائن اجتماعي، الأمرُ الذي يعني أنّ لكلّ تجربة، بما فيها تلك التي تسمّى فردية، بُعداً جماعياً. فالفرد، حتى في تأمله الصامت وصَلاته الخاصة، يَطلب أحياناً كثيرة للآخرين. وعندما تكون صلاته ابتهالاً وتسبيحاً لله، فهو ليس وحيداً هنا أيضاً، لأنه يدرك أنّ ما يفعله هو يفعله سواه من المؤمنين، على الأقل من دينه هو. وهذا الادراك يقوّيه ويَمنح تجربته الفردية سنَداً جماعياً قوياً. وقد وَجد جيمس نفسُه نوعاً من الوحدة بين التجارب الدينية، الأمر الذي يضفي على التجارب الفردية، ليس في الدين الواحد بل في الأديان كلها، بعداً جماعياً كبيراً. فهناك عنصران رئيسيان تدور عليهما تجارب الناس الدينية، هما الشعور بالسقوط والحاجة إلى الخلاص.

لكن، من ناحية أُخرى، إذا نظرنا إلى التجارب الدينية الجماعية، نجد أنّ لها بُعداً فردياً. فإنْ كان الدين خلاصاً من وضع شاذّ، فعملية الخلاص هذه، في التحليل

الأخير، نتيجة اقتناع شخصي يحصل في أعماق الذات أو في الضمير. وإنّ أيّ ممارسة دينية جماعية، من تلاوة مشترَكة لدساتير الايمان وطواف حول الأماكن المقدسة وما إلى ذلك، قد تنحلّ إلى طقوس شكلية فارغة، تنتمي إلى «الدين الخارجي» أو «دين المؤسسات»، ما لم تنبع من حرارة القلب.

هكذا نستطيع القول بأنّ التجربة الدينية ذات بُعدَين: فردي وجماعي، وأنّ كلا البُعدَين يكمل أحدهما الآخر ولا يستقيم الواحد منهما بدون الآخر. من هنا يمكن تعديل التعريف الذي اقترحه جيمس للدين ليصير كالآتي: الدين هو ما يفعله الأفراد في وحدتهم وفي ما بينهم، انطلاقاً من علاقتهم مع ما يَعدّونه إلهياً.

ولئن بدا البعد الفردي، حسب تحليل جيمس، بعداً مثالياً ومنقذاً للتجربة الدينية من العثرات التي قد تقع فيها، فالواقع أنّ لكلّ من البعدَين الفردي والجماعي انحرافات كثيرة ممكنة. وإذا أخذنا حقلاً واسعاً جداً من حقول التجربة الدينية التي تنطبق عليها صفتا الفردية والجماعية في آنٍ معاً، وهو حقل الظهورات والرؤى والخوارق، لوقعنا فيه على الكثير من التجارب التي تجعل من الدين ممارسة غريبة في حياة الانسان، أقرب ما تكون إلى المرضٍ النفسي الحادّ. فكم من شخص في مصح للأمراض العقلية روى أنّ أحد الأنبياء حالٌ فيه، أو زَعمَ أنّ ما يَنطق به هو وحيٌ من الله. ولا تقتصر هذه الظواهر على دين واحد، بل نجدها في كل الأديان. وهذا يحيل تفسيرها، أو على الأقل تفسير عدد كبير منها، على العلوم الطبية والنفسية، لا على اللاهوت. والأمثلة في المسيحية لا تحصى على ادّعاء هذا أو ذاك من الناس أنه المسيح، أو أنه يَسمع أصواتاً من عالَم الروح – من الله، مثلاً، أو يسوع أو مريم العذراء أو أحد القديسين – تنبئه عن حدث سيحصل في وقت معيَّن، كانتهاء العالم، أو تُوكِل إليه أن يفعل شيئاً أو أن يَنقل ما يَسمعه إلى الآخرين. وروايات الخوارق في المسيحية كثيرة جداً هي الأُخرى، ويكاد لا يمرّ يوم واحد من غير أن نسمع بها في جزء أو آخر من العالم.

ونضرب مثلاً من أحد أديان الشرق الأقصى، هو الطاويّة، على هذا النوع من التجارب. فقد ارتبطت الطاويّة، في بعض ممارساتها، بالسحر[25]. وفي القرن الميلادي الأول أَسَّس أحد الطاويّين المتحمسين، واسمه تشانغ لينغ، حلقة سرّية في غرب الصين، مخصصة للتأملات الصوفية. ودعا نفسه «المعلّم السماوي»، مدّعياً أنّ لاوتسو نفسه أَوكلَ إليه تلك المهمة بعد ظهوره له من عالم الروح. وزعمَ تشانغ لينغ أنه اكتشف الشراب الذي يمنح الانسان الخلود. وروى أنه صعد إلى السماء على ظهر نمر بعدما أطال الله عمره بواسطة ذلك الشراب حتى بلغ المئة والعشرين. وفي القرن

الميلادي الرابع ظهر طاويٌّ آخر باسْم كو هنغ، فوَضع كتاباً حول الأُمور السحرية، وصفَ فيه بعض الطرائق للسيطرة على أحداث الطبيعة وللاختفاء عن القَوم بحيث يصبح المرء غير مرئيّ أو يبدل شكله أو يطير في الهواء. وأمضى السنوات الأخيرة من عمره على قمة جبل، يَختبر «عَقّار الخلود».

وفي الاسلام ارتبط هذا النوع من التجارب ببعض الممارسات الصوفية[26]. وقد تكلم الصوفيون عن الأولياء (القديسين) الذين يجترحون الكرامات (العجائب). وعندهم أنّ الأولياء يشكّلون مرتبية غير منظورة يقوم عليها نظام العالم. ويحتل رأس هذه المرتبية القطب، وهو أعظم صوفي في عصره: يرئس المجامع ويأتي إليه الصوفيون من جميع الأمكنة والأزمنة في لمحة بصر. ويليه الأخيار، فالأبدال أو النوّاب، فالأبرار، فالأوتاد، فالنقباء أو الرقباء. ويطوف الأوتادُ العالمَ كل ليلة، وإذا غفلوا عن مكان حلّت فيه مصيبة. لكنهم يخبرون القطب، فيوجّه أنظاره إلى ذلك المكان لكي تحلّ عليه النعمة. ونشأت مع الوقت ظاهرة عبادة العامة للأولياء. فأصبح الولي في نظرهم أهم من الشرع، واعتقدوا أنه معصوم عن الخطأ. ويروى عن بعض الصوفيين أنهم كانوا يتخذون الشكل الذي يريدون. ومن أشهر هؤلاء واحدٌ اسمُه عبد الله الموصلي ولقبه قضيب البان. وكان قاضي الموصل يَعدّه زنديقاً حقيراً. وإذ شاهده ذات يوم في أحد شوارع المدينة، هَمَّ بالقبض عليه وتسليمه إلى الوالي لكي يعاقبه. لكنه أخذ يتحول من شكل إلى آخر حتى اتخذ شكل قاضٍ. عندئذٍ، تقول الرواية، ندم القاضي على عدائه لقضيب البان، وأصبح واحداً من أتباعه.

هنا تجدر الاشارة إلى أمرين، أوّلهما أنّ هذه التجارب المغالية لا تَستنفد كل ما يمكن قوله عن حركات مثل الصوفية، عَبّرت عن كثير من المواقف النبيلة شعراً وأدباً وعملاً، وإنْ عَرفت الكثير من التطرف على أيدي غُلاتها. والأمر الثاني هو أنّ هذا الضرب من التجارب ينتمي إلى ما يمكن أن نعدّه ديناً شعبياً، يلبّي ما تحتاج إليه مخيلة العامّة من خوارق. إلا أنّ السلطات الدينية وقفت إجمالاً موقف الحذر من الظواهر المتطرفة، وإنْ نبعَت أحياناً كثيرة من صدق وحرارة في الايمان. وتبدو نصيحة الفيلسوف البريطاني توماس هوبس (1588 - 1679) مفيدة في هذا المجال، إذ يدعو إلى التزام الحيطة حيال بعض التجارب الدينية الشخصية لأنّ أصحابها، وهم بَشَرٌ محدودون، قد ينسون ما خُيّل إليهم أنهم رأوه أو سمعوه، وقد يكذبون أحياناً فيختلقون الروايات ويَحملون بعض السذّج على تصديقهم[27].

وهناك أحداث أشد تطرفاً حصلت باسم الدين والتجربة الدينية. ولعلّ أبرزها

في زمننا الحاضر ذلك الانتحار الجماعي الذي حصل أواخر العام 1978 في جزيرة غيانا الكاريبية حيث أنشأ واعظ أميركي اسمه جيم جونز مجمَّعاً ضمّ أنصاره الذين وعدَهم بإقامة فردوس أرضي انطلاقاً من ذلك المكان «المثالي». لكنّ بعض الأحداث الإجرامية الغامضة المرتبطة بتلك الفرقة جعلت أحد أعضاء الكونغرس الأميركي يحقق شخصياً في دوافع جونز. فقصد ذلك «الفردوس» مع عدد من المرافقين، حيث سمع من بعض الأنصار أنّ تلك التجربة هي أفضل ما عرفوه في حياتهم، فيما عَبّر له آخرون عن رغبتهم في مغادرة المكان، علماً أنّ جونز كان يرغمهم على البقاء ويهددهم بالقمع الجسدي، المسلَّح أحياناً. وبعدما أفلح عضو الكونغرس في حمل بعض «المنشقّين» معه، أَطلق أعوان جونز النار على الطائرة التي انطلقت بهم، فصرعوا مَن فيها. بعد ذلك أَقدمَ أفراد المجمَّع، وعددُهم يفوق التسعمئة، على الانتحار الجماعي بحضٍّ من جونز ومعاونيه. وحصل ذلك بتجرعِ سمّ السيانيد. أما الذين أبدوا اعتراضاً على الانتحار، ولا سيّما الآباء والأمّهات، فقد أُرغموا عليه إرغاماً، بعدما أَمر جونز بأن يكون الأطفال طليعة متناولي السم. وكان لتلك المقتلة الجماعية أن هزّت العالم هزّاً عنيفاً آنذاك، وأثارت مسألة الفرَق الدينية المتطرفة[28].

قد لا يكون ممكناً وضع هذا النوع من التجارب المروّعة خارج نطاق التجربة الدينية. ولا شك أنّ تجربة «هيكل الشعوب» - وهو الاسم الذي أطلقه جيم جونز على جماعته - تتَّصف بأعلى درجات الحرارة والحماسة، الأمر الذي يجعل منها تجربة دينية أصيلة[29]. إلا أنّ هذه التجربة لا تلبّي كل الشروط الضرورية. فإذا جاء انضمام الكثيرين إلى «هيكل الشعوب» نتيجة دوافع صادقة، ومنها تحقيق النعيم بدءاً من الحياة على الأرض، فمما لا شك فيه أنّ اللجوء إلى العنف والقتل والانتحار يخون قضية الدين. وإذا سلَّمنا مع وليم جيمس بأنّ الحكم على عملٍ ما يُبنى على ثماره أو نتائجه[30]، فالواضح أنه لا يمكن اعتبار تجربة «هيكل الشعوب» صالحة.

لكن مهما يكن الأمر، فهذه التجربة تجربة دينية بمعنى من المعاني. ولا بد من الاعتراف بأنّ هناك تجارب دينية إيجابية أو صالحة وتجارب دينية سلبية أو سيّئة. وإذا كان علم النفس اليوم يَدرس هذه الحالات وصفياً أو موضوعياً، بعيداً عن الأحكام القيمية، فلا شك أنّ تجارب كهذه، من وجهة نظر دينية أو لاهوتية أو خُلقية، لا يمكن أن تكون تعبيراً عن الدين الصحيح. وهي قد تكون، كما في المفهومَين المسيحي والاسلامي، من عمل الشيطان.

إلا أنّ الانحرافات الكثيرة التي نقع عليها في حقل التجربة الدينية تؤكد لنا موقف

توماس هوبس، وهو التزام الحذر حيال هذا النوع من الروايات والتجارب. ولكن هل يحملنا هذا الموقف على رفض كل ما يسمّى تجربة دينية لأنها قد لا تكون صادقة أو لأنها، على إخلاص بعض أصحابها، قد تكون من عمل الشيطان؟ يبدو أنّ الموقف النقدي هو الأفضل في هذا المجال. إلا أنه ليس من السهل تجنُّب السقوط أحياناً في هذا الحقل الشائك. فقد تُرفَض بعض التجارب، على صدقها، وقد تُقبَل تجارب أُخرى وهي غير صادقة. وليس غريباً أن نجد أفراداً مخْلصين غَرّرت بهم التجربة الجماعية أحياناً، أو وقعوا في ضروب من المغالاة المؤذية على رغم إخلاصهم.

4

حتى الآن قَصَرنا التجربة الدينية على أحداث من نوع خاص تحصل في مناسبات معينة أو في نطاق محدود من حياتنا. إلا أنّ ثمة معنى آخر للتجربة الدينية يجعلنا نتكلم لا عن «تجارب»، بل عن «تجربة» واحدة. التجربة التي نقصد ليست اسماً مفرداً يشير إلى خبرة من نوع خاص جداً، لكنها مفهومٌ مختلف نوعاً عن التجارب التي تكلمنا عنها، سواءٌ أكانت فردية أم جماعية. التجربة هنا تشير إلى اسم جامع، يمثّل كل ما يجري بين الفرد والعالم. فهي تعني الحياة كلها أكثر مما تعني هذا الموقف أو ذاك. بهذا المعنى الشامل للتجربة، يغدو نطاق الدين حياة المؤمن كلها، وتغدو التجربة الدينية كل ما يمكن أن يفعله المرء في حياته.

لا شك أنّ التجربة بهذا المعنى هي ما قصده قادة الروح في كل الأديان. ووجد هذا المعنى صدى عند مفكرين مرموقين[31]. التجربة هنا هي كل ما يحصل بين الفرد وعالمه. الفرد لا يعرف ذاته أولاً ثم يعرف العالم، بل يكتشف ذاته كجزء من العالم. هذا العالم ليس عالم الأشياء في ذاتها كما يظن بعض العلماء. فالتجربة لا تقدِّم لنا أشياء عارية، بل تقدمها قِيَماً، كالخير والجمال والحق. هذا يعني أنّ التجربة الانسانية تجربة معنى وقيمة. حتى العالِم، على حد تعبير أحد العلماء المرموقين الفيزيائي آرثر إدينغتون (1882 – 1944)، ينطلق لا من الأشياء بل من قيمة الأشياء، وهي «قيمة روحية»[32]. ويؤكد ألفرد نورث وايتهد (1861 – 1947)، الذي دَخل الفلسفة من باب الرياضيات، أنّ معطيات التجربة ليست أشياء عارية، لا بل هي الأشياء في قِيَمها، وأنّ التجربة الانسانية هي تجربة أهمية واهتمام، أي اهتمام الانسان بما يبدو له مهماً[33]. فالتجربة الانسانية هي العالَم مفسَّراً: «إذا شئنا أن نعرف كيف تكون التجربة العارية عن التفسير، فلنسأل حجراً أن يدوّن سيرته»[34].

التجربة، إذاً، هي علاقة مستمرة بين الذات والعالم. وعلى رغم نقاط التشابه الكثيرة في تجارب الأفراد، إلا أنّ تجربة فرد معين تختلف عن تجربة سواه من ناحية المعنى والقيمة اللذَين يكتشفهما كل واحد في عالمه. ويحصل نموّ الذات بتوسيع التجربة وإغنائها، عبر ضمّ المزيد من المعنى والقيمة إليها. من هنا يمكن وصف عالم هذا الشخص أو ذاك من حيث حجمه. لكنّ كبر العالم المادّي أو صغره، اتّساعه أو ضيقه، في هذا النطاق، صفاتٌ تشير لا إلى مساحة العالم المادّي الذي يحتله الشخص أو يعرفه، بل إلى سعة التجربة أو ضآلتها، أي إلى ما تنطوي عليه هذه التجربة من معنى وقيمة. يمكن أن نعطي مثلاً هنا مما يسمّى أدباً عالمياً. فالعالمية أو الشمولية الحقيقية في الأدب صفة معنوية أو روحية، لا صفة جغرافية أو مادّية. إنها النفاذ إلى أعماق التجربة البشرية، وتصوير الانسان في تطلعاته ومحدودياته وصراعه مع ذاته ومع العالم وانكساره وألمه وفرحه - وبكلمة، في حياته المتعددة الوجوه. وليس شرط هذا الأدب أن يكون صاحبه جالَ أصقاع الأرض: «قد تكون عالمياً شمولياً وأنتَ في ريفٍ مقطوعٍ عن الدنيا أو داخل بيتك أو حتى في زنزانة، وقد تكون محلّياً وأنتَ في أكبر حواضرِ الأرض أو أعظم رحّالة. قد تصف أصغر مكان في الدنيا، فتأتي بأدب عالمي قابل حقاً للارتحال في أرجاء الأرض، في حين قد تكتب عن أكبر الأمكنة وأضخم المنشآت، ولكن يبقى ما تكتبه قاصراً عن مخاطبة الآخر»[35].

وكما وجد وليم جيمس «تنوُّعات» للتجربة الدينية ضمن نطاق التجارب المفردة التي يكسر معظمها المألوف، هكذا نقع على تنوعات للتجربة بالمعنى الذي اقترحناه، أي تجربة المعنى والقيمة في علاقة الانسان المستمرة مع العالم. وإذا أخذنا نظرة الانسان إلى العالم (Weltanschauung) أساساً للعلاقة بين الذات والعالم التي نسمّيها التجربة، لوجدنا أنّ تنوّعات هذه التجربة آتية من النظرات المختلفة إلى العالم أو مرادفة لها. والواقع أنّ نظرة الفرد إلى العالم تحدد تجربته كما تتعدل في ضوء هذه التجربة. وتجدر الاشارة إلى أنّ جيمس نفسه نظر إلى الدين كما لو كان نظرة شاملة إلى العالم وطريقة حياة كاملة. فالدين عنده ردّ فعل الانسان الكلّي تجاه الحياة، انطلاقاً من موقفه حيال ما يعتبره الحقيقة الأساسية[36]؛ والمشاعر الدينية الحارّة هي المركز الذي يجتمع حوله كل شيء[37]. والايمان - وهو قوة يعيش بها المرء، وفي غيابها التامّ تتهافت الشخصية[38] - يخلق لصاحبه عالماً روحياً مختلفاً عن العالم المادّي[39]. هذه الآراء تعني أنّ جيمس فهمَ التجربة بالمعنى الواسع أو الشامل الذي اقترحناه. بهذا المعنى، تصبح كل تجربة في حياة المؤمن تجربة دينية. ونحن نقدّر أنّ جيمس وعى هذا الأمر

تماماً. لكنه أصرّ على حصر أمثلته في نطاق بعض التجارب المتطرفة لأنها، كما قال، تزوّدنا بمعلومات أوفى وأعمق: فلكي نتعلم أسرار أيّ علم، نذهب إلى الخبراء وإنْ كانوا غريبي الأطوار[40]. إلا أنّ بعض نماذج التجربة الدينية، الفردية والجماعية، التي ذكرناها أعلاه تُظهِر خطر دراسة هذه التجربة انطلاقاً من الحالات المتطرفة. فالكثير منها قد يكون شذوذاً عن القاعدة. والأحرى أن تكون التجربة بمعناها الثاني، أي المعنى الأوسع والأشمل، هي الأساس الذي تُرسى عليه قواعد علم التجربة الدينية، على أن يُنظَر إلى الحالات المفردة، سواءٌ أكانت تنتمي إلى المألوف أم إلى المتطرف، في ضوء التجربة بمعناها الشامل.

وإذا كانت التجربة تجربة معنى وقيمة، فليس من الضروري أن تسمّى دينية فحسب، بل قد يُنظَر إليها كتجربة خُلقية أو جمالية، تبعاً للوجهة التي يحصل النظر منها. فقد يَرى المرءُ الوجودَ من زاوية الخير أو الجمال، من غير أن يجد بالضرورة أساساً دينياً لأيّ منهما. هنا تغدو التجربة خُلقية، حيث الخير هو المثال الأعلى أو القيمة الأساسية التي تجتمع فيها كل القيم، أو شعورية، حيث الجمال هو هذا المثال أو القيمة. وإذا شئنا أن نتبع مثَل بعض المفكرين، لأدرجنا التجربة الدينية أو الشعورية في خانة التجربة الدينية، تبعاً لتعريف الدين على أنه «الاهتمام الأساسي» في حياة الانسان، على حد تعبير اللاهوتي البروتستانتي بول تيليك (1886 – 1965)[41]. وعلى رغم ملاحظة تيليك أنّ الاهتمام قد يكون أساسياً من غير أن يكون موضوعه حقاً هكذا، إلا أنه يتمسك بتعريفه الدين كاهتمام الانسان الأساسي، ويميّز بعد ذلك بين الأساسي الحق، أي الله، وما ليس حقاً هكذا، كالمجتمع أو الأمّة أو الجنس البشري. وهذا تمييزٌ بين أنواع أو درجات من الايمان أو الدين. بكلام آخر، يرى تيليك أنّ دين المرء هو نظرته إلى العالم، لكنه يميز بين الدين الصحيح أو الكامل حيث المطلق أو موضوع الايمان هو الله، والدين غير الصحيح أو الناقص حيث المطلق أقل من الله.

ومهما يكن الأمر، فالتجربة الدينية هي الأكثر شمولاً من حيث نطاق المعنى والقيمة. لكن ليس هناك ما يرغم المرء – حتى باعتبار المعنى الواسع الذي أعطيناه للتجربة – على تصنيف نظرته إلى العالم أو تجربته كنظرة وتجربة دينيتَين. فقد يكتفي المرء باعتبار تجربته شعورية أو خُلقية. أما إذا كان مؤمناً بالله فلا يجوز، حفاظاً على تماسك مبادئه وسلامة شخصيته، أن يفصل نظرته إلى الخير والجمال، أي تجربتَيه الخُلقية والشعورية، عن تجربته الدينية. هكذا يندرج كل ما يحصل في حياته تحت التجربة الدينية، ويصير نطاق الدين والتجربة الدينية نطاق حياته كلها. إنّ الدين هو

النطاق الأوسع في الحياة لأنه ينطلق من الله. والله، في نظر المؤمن، غاية الخير والحق والجمال: إنه كمال الوجود وكمال كل قيمة.

هنا أود إضافة ملاحظتين حول التجربة الدينية بمعناها الواسع في علاقتها مع التجارب المفردة. أولاً، إذا قَصَرْنا التجربة الدينية على التجارب التي تحصل من حين إلى آخر في حياة بعض الأفراد، فهذا يعني أنّ الأفراد الذين لا يعرفون تجارب من هذا النوع في حياتهم لا يختبرون الحياة الدينية، وإنْ كانوا مؤمنين حقاً. وهذا غير صحيح. لكن إذا اعتبرنا حياة المؤمن كلها مجالاً للتجربة الدينية، لما انتظرنا حصول صنف واحد من التجارب الخاصة أو الشاذة لنتكلم عن تجربة دينية، بل لنظرنا إلى كل تفاعل بينه وبين العالم على أنه منطلِق من إيمانه الديني. من هنا كان المعنى الأساسي للتجربة الدينية هو المعنى الذي أعطيناه، وكانت التجارب الخاصة، كالظهورات والرؤى والخوارق، التي قد تحصل وقد لا تحصل في نطاق الحياة الدينية لهذا الفرد أو ذاك، خاضعة لهذا المعنى الأساسي. فاختبار الحياة دينياً يعني شعور الجلال الذي يثيره لدينا النظر إلى الوجود كمعطى مقدَّس لأنه يستمد قيمته من مصدر موضوعي للقداسة والقيم، وما يستتبعه هذا الشعور من عمل. هذا يعني أنّ التجربة الدينية ليست مجموعة تجارب من نوع معين تحصل في نطاق محدود من حياتنا، لكنها الحياة كلها وقد وُضِعَت في منظار الايمان الديني[42]. فلا يمكن للنظرة الدينية القول بأنّ العالَم يعمل وحده معظم الوقت، مع تدخل نادر لله من حين إلى آخر. وإذا سلّمنا بأنّ الله أساس الوجود، فلا بد من التسليم بأنّ كل شيء في الوجود مجال عمل لله وإعلان منه وكشف له.

أما التجارب التي قد تُعَدّ دينية في ذاتها - وهنا تأتي الملاحظة الثانية - فقد تكون بمثابة اختبار للحياة الدينية. وهي، في هذا، تشبه المواقف الخُلقية التي تنطوي على صراع بين الواجب والرغبة. فهذه المواقف تضع مبادئ المرء موضع الاختبار. ولكن لا يجوز حصر نطاق الحياة الخُلقية بها. فالأخلاق هي تأدية الواجبات. وإذا كان المرء يؤدي واجباته، معظم الوقت، بعيداً عن الصراع، علماً أنّ هذا الصراع يقوم أحياناً بين واجبات على أهمية أحدها أو أولويّته في ظرف معين، فهل يُستثنى سلوكه من النطاق الخُلقي لأنه حصل دون صراع؟ وما يصح على التجربة الخُلقية يصح على التجربة الدينية. فالمؤمن يتصرف دينياً ليس في موقف الامتحان فحسب، ولكن طوال الوقت. وإذا كان بعض المؤمنين ينظر إلى حياته أو تجربته كلها كما لو كانت امتحاناً، فلا شك أنّ قلّة من الناس تستطيع العيش على هذا المستوى من مجاهدة النفس الدائمة. وربما

كان هذا أحد العوامل التي تفسّر كيف أن الجاينية، الديانة الهندية التي تقوم على النسك الصارم، لم تجمع حولها عدداً كبيراً من الأتباع، وكيف أنّ الديانات التي تَعرف الرهبنة ليس فيها سوى عدد محدود من الرهبان. لكنّ الامتحان الذي يضعه المرء لنفسه يختلف عن الامتحان الذي يواجهه عفواً. فالاختبار الذاتي رياضة نفسية استعداداً للاختبارات المفاجئة التي تواجهنا بها الحياة. لذلك كانت تنقية النفس مسألة رياضة دائمة، لا مسألة اختبار مفاجئ لحظة العمل.

5

هنا أودّ الاستشهاد بكتاب وضعه اللاهوتي الروسي فلاديمير لوسكي (1903 - 1958) أواسطَ القرن الماضي بعنوان «اللاهوت الصوفي للكنيسة الشرقية» لإبراز رأي له في موضوع التجربة الدينية. ومع أنّ الكتاب ينطلق من التقليد المسيحي الشرقي، لكنّ جوهر ما يقوله قابلٌ للتعميم على الأديان الأُخرى بعد «تحييده» لاهوتياً. يَعتبر لوسكي - وهذه حال كل الأديان - أنّ الدين تجربة عملية وليس مجموعة مبادئ نظرية[43]. فما يسمّى ديناً أو لاهوتاً ليس تنظيراً أو معرفة مجردة، لكنه تأمل واتصال واتحاد صوفي مع الله. وهدف اللاهوت هو أن يختبر المرء تحولاً جوهرياً في حياته، يجعل منه إنساناً جديداً. ولا يمارس الدين مَن لا يمارس هذا اللاهوت المُعاش. فالله، كما يقول القديس مكسيموس المعترف، «خلقَنا كيما نصير شركاء في الطبيعة الإلهية، ونتألّه بتلك النعمة التي خَلقت كل ما هو موجود»[44]. الانسان ليس إلهاً بطبيعته، لكنه يتأله بنعمة الله.

ويفصّل لوسكي، في الفصلين العاشر والحادي عشر من كتابه[45]، الكلام على التجربة الدينية كتجربة تألّه أو سعي دائم إلى الاتحاد مع الله. هذا الاتحاد لا يكتمل إلا في الدهر الآتي؛ لكنّ بدايته تحصل في هذه الحياة، وذلك بالخروج من طبيعتنا المحدودة وتكييفها مع الحياة الأبدية. وقد ميّز القديس إسحق السرياني ثلاث مراحل على طريق الاتحاد، هي: التوبة، التطهُّر، الكمال. التوبة بداية التجربة الدينية، وهي تعني تَحوُّل الارادة: إنه تَحوّل يحصل عبر موقف إرادي يجعل صاحبَه يَعقد العزم على التخلّي عن العالم والاتجاه نحو الله. والتطهُّر هو التحرر الفعلي من الأهواء والشرور، وكبْت تيار العالم داخلنا. والكمال هو اكتساب الحب الخالص الذي تكتمل به نعمة الله. وهناك ظاهرةٌ ترافق التجربة الدينية في مراحلها جميعاً، هي الصلاة. والصلاة

علاقة شخصية مع الله، لا يمكن أن يحصل الاتحاد خارجها. ولئن بدأت الصلاة بالطلب، فإنّ صلاة الطلب ليست إلا تمهيداً للصلاة الحقيقية، وهي الاتّكال التام على الله. فالاتكال هو الصلاة الروحية الخالصة التي تحصل بصمتٍ يفوق الكلام، وتفضي إلى الراحة التامة أو السلام الشامل. وهي حالٌ من النشوة الباقية. وإذا كانت نشوة المبتدئين على طريق التجربة الدينية، أي الذين يكتفون بصلاة الطلب، مؤلفة من لحظات قصيرة الأمد، فالحياة الروحية الكاملة، التي تقوم على صلاة الاتكال والشكر والتسبيح والابتهال، تتّصف بنشوة لا تنتهي.

ويعطي لوسكي مثَل سمعان اللاهوتي الجديد من القرن الحادي عشر في كلامه عن معرفة الله أو الاتحاد به عبر «قوّاته» (energies) غير المخلوقة. ويرى هذا اللاهوتي أنّ أعلى مراحل التجربة الدينية في هذه الحياة هي اختبار قوّات الله غير المخلوقة. فالانسان لا يستطيع معرفة الله في جوهره، لكنه يقترب منه عن طريق قواته الأزلية، المبثوثة في العالم المخلوق. هذه القوات، ومنها الحب الإلهي أو النور الإلهي، هي في الأشياء وخارجها في آنٍ معاً. وبفضلها يمكن أن يَبلغ المرء أعلى مراحل التجربة الدينية، أي تجربة الخبراء لا تجربة المبتدئين. هنا تصير التجربة الصوفية صلاةً لا تنقطع. وكل حضور للانسان أمام الله هو صلاة. لكن يجب أن يكون حضوراً واعياً وتغدو الصلاة فعلاً مستمراً، مثل عملية التنفس وخفقات القلب. وثمرة هذه الصلاة نشوة باقية تميّز الحب الإلهي الذي هو من قوات الله غير المخلوقة: إنه حب ليس من هذا العالم، لكنه اسمٌ لله ذاته. ومن مرادفاته النور.

وإذا لم يكن الله نوراً لظلَّ غريباً عن تجربتنا، ولانْقطعَ الاتصال تماماً بين المخلوق وبينه. وفي اللاهوت الشرقي أنّ أعلى مرحلة في وعي الانسان لله على هذه الأرض هي اختبارُ النور غير المخلوق. هنا تصير التجربة الروحية نفسها نوراً أو اختبارَ النور. ويمكن تعريف هذا النور الذي يغلّف صاحب التجربة بأنه الصفة المنظورة للأُلوهة أو لقوات الله أو نعمته التي يعرِّف بها عن ذاته. فالله يتجلى نوراً. ومعظم الآباء الذين تكلموا عن التجلّي يشهدون لطبيعة النور الإلهي غير المخلوق الذي ظهر للرسل. ويقول سمعان اللاهوتي الجديد إنه طالما رأى النور ظاهراً أحياناً داخل ذاته بعدما نال الصمت والسلام. وأحياناً كان يبدو له النور بعيداً، فيشعر بحزن عميق، ظانّاً أنه لن يراه بعد ذلك أبداً. لكنه كان يبكي شاعراً بالانفصال التام عن كل شيء مخلوق، وبالتواضع والطاعة المطلقَين، فيظهر له النور من جديد كأنه الشمس التي تكشح الغيوم الكثيفة ثم تبرز حاملةً الفرح. فالله لا يظهر إلا للنفس النقية.

ويروي لوسكي تجربة حصلت مع القديس الروسي سيرافيم الساروفي، الذي عاش في مطلع القرن التاسع عشر، وأحد تلاميذه[46]. قال له التلميذ: «لا أستطيع أن أنظر إليك يا أبَتِ، لأنّ عينيك تشرقان كالبرق، ووجهك صار أشد لمعاناً من الشمس. والنظر إليك يؤذي عينيّ». فأجابه سيرافيم: «لا تخَفْ. ففي هذه اللحظة صرتَ مشرقاً مثلي. وأنتَ الآن في ملء روح الله، وإلّا لما استطعتَ أن تراني كما رأيتَني». وسأله سيرافيم: «ماذا تشعر؟»، فأجاب التلميذ: «سعادة تفوق الحصر». وطلب إليه أن يحدد بالضبط نوع تلك السعادة، فأجاب: «أشعر بهدوء وسلام في روحي، لا أجد كلاماً للتعبير عنهما». عندئذٍ قال سيرافيم: «إنه، يا صديقي، السلام الذي تكلم عنه الرب حين قال لتلاميذه: سلامي أُعطيكم. إنه السلام الذي لا يستطيع العالَم أن يعطيه. إنه السلام الذي يفوق كل إدراك... عندما ينزل روح الله على إنسان ويغلّفه بملء حضوره، تفيض الروح بفرح لا يعبَّر عنه. وإذا كانت أُولى ثمار الفرح الآتي ملأت روحك بهذه الحلاوة، فماذا عن فرح ملكوت السماء الذي ينتظر كل من يبكي بصدقٍ على الأرض؟».

هذه التجربة، يقول لوسكي، تحمل كل عقائد الآباء الشرقيين حول معرفة الله التي تبلغ أعلى درجة في رؤية النور الإلهي. هذا النور يملأ الشخص الذي اتحد بالله. وهو لا يظل نشوة عابرة على غرار ما يختبره المبتدئون، بل يصير حالاً دائمة: لا تبقى التجربة ذلك العابر الذي يخرق المعتاد، بل يغدو الخارق، عبر حياة روحية صارمة، هو المعتاد. وهذا النوع من التجربة لا يتحقق إلا لخبراء الحياة الروحية.

لئن كان كلام لوسكي منطلقاً من تراثه المسيحي الشرقي، ففي الامكان، كما ذكرنا، تعميمه على أيّ تجربة دينية. وربما كان كتاب رودولف أُوتو (1869 - 1937) حول فكرة المقدَّس، الذي لا يختلف فيه مفهوم التجربة الدينية عنه لدى لوسكي، أقرب إلى التعبير الفلسفي منه إلى التعبير اللاهوتي. فهو يتناول التجربة ليس في دين معين كما يفعل لوسكي، بل يحلل عناصرها العامة كما يمكن أن نجدها في أيّ دين. والفصل المحوري في كتاب أُوتو هو الفصل الرابع[47] الذي يصف فيه خصائص خبرتنا لله، الآخَر المطلَق، وأبرزها الرعدة الآتية من إدراك المسافة التي تفصلنا عنه، ومن أننا هباءٌ تجاهه. فالتواضع الديني يلازم شعور الانسان بمخلوقيته، أي بأنه لاشيء إزاء عظمة الله وجلاله ولامحدوديته. وإذا كان الله، بالنسبة إلى الفلسفة، «مشكلة» أو «مسألة» تحتاج إلى برهان، أو «مفهوماً» هو ثمرة الإيضاح الذهني، فالله، بالنسبة إلى التجربة الدينية، سرٌّ مطلَق يستحيل إدراك جوهره. من هنا تتكلم الديانات الهندية عن التأمل في الفراغ وعن تفريغ النفس المتأملة من كل محتوى دنيوي أو مخلوقية كوَسيلة

للاقتراب من هذا السر المطلق. ويسمّي أُوتو من عناصر التجربة الدينية الاندهاش أو الافتتان والحب والرحمة والفرح. ويقول إنّ الغبطة التي يغدقها السر المطلق على صاحب التجربة حالٌ تَفوق الوصف، وإنها تعاش ولا يعبَّر عنها بكلام أو مفاهيم. لكنه يتطرق إلى الفن في الأديان المختلفة، من عمارة ورسم وموسيقى وإنشاد، كطريقة للتعبير عن المطلق.

إنّ التجربة الدينية، ككل تجربة: خُلقية أو سياسية أو فنّية أو غير ذلك، تتفاوت من فرد إلى آخر، مهما بلغ التشابه في التجارب. وإذا شئنا أن نلخص التجربة الدينية بعبارة واحدة، لقلنا إنها دعوة إلى القداسة. وهذا يصح على كل الأديان، علماً أنّ ما يجعلها أدياناً هو اعتراف الفرد أو إحساسه بالانفصال عن حقيقته القصوى، أي بأنه ليس كياناً مكتملاً أو مكتفياً بذاته، وأنّ خلاصه يتحقق عبر الاتصال. من هنا كانت التجربة الدينية، أو الدين، رحلة الفرد على طريق الخلاص.

6

التجربة الدينية، إذاً، تجربة للانسان مع الله أو مع ما يعتبره المطلَق. لكن ألا يمكن أن يكون ما يسمّى تجربة دينية مجموعة حالات نفسية لا تشير إلى حقيقة موضوعية خارج الذات؟ الحقّ أنّ عدداً من المفكرين، خصوصاً من جماعة التحليل اللغوي، يقفون هذا الموقف. وقد كتب أحدهم[48] ضد ما يُعَدّ مناقشةً أو برهاناً من التجربة الدينية على وجود الله. ويمكن اختصار هذه المناقشة كالآتي: لديّ تجربة مباشرة مع الله؛ إذاً لديّ أسبابٌ مطلقة للقول بأنّ الله موجود. ويقدم المقال المذكور مجموعة من الحجج ضد هذه المناقشة: (1) المناقشة من التجربة الدينية تكرارية، لا تثبت شيئاً سوى ما تفترضه. فهي، كبقية المناقشات على وجود الله، تفترض ما تريد برهانه. (2) المشاعر تَقْصر عن إثبات وجود أيّ كيان موضوعي في العالم الخارجي. هذا يعني أنه لا يمكن أن نستنتج وجود أيّ شيء بناءً على مشاعر معينة. وكل ما نستطيع إثباته هو أنّ لدينا هذه المشاعر. (3) ليس هناك «حاسّة دينية» كما أنّ هناك حاسّة للذوق أو النظر أو الشم أو اللمس أو السمع. لكنّ وصف ما يسمّى تجارب دينية يحصل باستعارة اللغة الحسّية التقليدية، فنقول إننا «نرى» المقدَّس أو «نسمعه». إلّا أنّ طريقة التعبير هذه مجازيّة أو صُوَريّة. (4) الادّعاء أنّ هناك تجربة مباشرة لله هو ادّعاء نفسي أو ذاتي محض، وليس ادّعاءً وجودياً. وكل ما تقوله المناقشة هو الآتي: لكي نعرف ما

هي التجربة الدينية، يجب أن تكون لدينا تجربة دينية. لكنّ هذا لا يساعد للبرهان على أنّ هذه التجربة هي تجربة مباشرة لله، ولا يدعم القول بأنّ الله موجود. (5) في العلم لدينا شاهد التجربة. ولكن ليس ثمة شاهد كهذا في الدين، إذ ليس هناك حاسة خاصة في هذا المجال. فيزيائياً، مثلاً، أقول: «أرى نجماً»، لكنّ هذا لا يصح دينياً. وما يصح هنا هو كلام كالآتي: «يبدو لي أني أرى...». فالكلام الديني يقع في باب التصاريح النفسية. والقول بأنّ التصاريح الدينية لا تحمل معنى وجودياً أو حرفياً يعني أنّ صحتها لا تَظهر عبر التجربة.

وكان أحد أبرز فلاسفة التحليل اللغوي، أنطوني فلو (1923 - 2010)، انتقد الاحتكام إلى التجربة الدينية في كتابه «الله والفلسفة»[49]، معتمداً النقاط الأساسية الآتية: (1) التجارب الدينية هي من الكثرة والتنوع والتناقض بحيث لا يمكن أن نستنتج منها شيئاً، هذا إنْ أمكن اعتبارها ظاهرة واحدة على الاطلاق. (2) من الخطأ البحث عن عنصر وحدة بين هذه التجارب، لأنّ هذا يعني قبول كل ما تقوله الأديان المختلفة. (3) المسألة المطلوبة في هذا النطاق هي مسألة وجود الله. وبرهان وجوده شرطٌ لا يمكن أن يستقيم أيّ كلام موضوعي عن التجربة الدينية قبل تحقيقه.

المشترَك في هذين الرأيين رفض المناقشة من التجربة الدينية على وجود الله، والاصرار على التثبُّت من وجوده قبل أيّ احتكام إلى التجربة الدينية. ومما لا شك فيه أنّ أقصر طريق لمباشرة الرد على هذا الموقف هو الاقرار بأنّ معظم الذين احتكموا إلى التجربة الدينية لم يفعلوا ذلك بهدف البرهان على وجود الله بعد عجز المناقشات التقليدية عن إقامة الدليل. فالاحتكام إلى التجربة الدينية، بالمعنى الواسع للدين الذي أعطيناه، لا يدّعي الانطلاق من تجارب معينة، خصوصاً من نوع الظهورات والرؤى والأصوات، إلى إثبات وجود الله. لكنه يأخذ نقطة انطلاقه من الله كحقيقة موضوعية مطلقة. لكن يبقى السؤال قائماً في هذا النطاق: كيف يمكن التوصل إلى هذه الحقيقة وإظهار موضوعيتها واختلافها عن حالاتنا النفسية الذاتية؟ من هنا يبدو السياق المنطقي الذي رسمه فلو صحيحاً، وهو أنّ إثبات وجود الله يأتي أولاً والاحتكام إلى التجربة الدينية ثانياً، وأنّ الأول شرط للآخر.

إلا أنّ الموقف التحليلي الذي عرضناه - أي ذاك الذي يتبناه فلاسفة التحليل اللغوي - يقتصر على معنى واحد للتجربة، هو ذاك الذي يشير إلى تجارب من نوع خاص. وهذا معنى ضعيف للتجربة بالمقارنة مع المعنى الذي اقترحناه، حيث التجربة تجربة معنى وقيمة، تشمل كل ما يحصل في حياة المرء وتنطلق من نظرته إلى العالم.

فالتجربة الدينية، بهذا المعنى، هي الحياة كلها من منظار الايمان. ونظراً إلى أنّ التجربة الدينية بمعناها الضعيف تكاد تقتصر على التجارب المغالية التي أوردنا نماذج منها، وإلى أنّ معظم المؤمنين لا تحصل لهم تجارب من هذا النوع، فالأفضل الانطلاق من التجربة بمعناها القوي ووضع التجارب المفردة في ضوئها. وعندما قلنا إنّ تجربة الانسان الدينية هي تجربة مع الله أو مع ما يعتبره المطلق، فقد قصدنا المعنى القوي أو الشامل للتجربة.

انطلاقاً من هذا المعنى، تبدو التجربة الدينية سبباً ونتيجةً في آنٍ معاً، لا نتيجةً فحسب كما شاءها فلاسفة الخط التحليلي. فالمسألة ليست برهان وجود الله برهاناً منطقياً أو نظرياً قبل حصول التجربة. ذلك أنّ شؤون الحياة لا تحصل على هذا النحو السكوني الجامد. فالتجربة من التعقيد والحركة بحيث لا يصح السؤال عما تكون له الأوّلية في السياق الزمني: إثبات وجود الله أم اختبار الله في حياتنا. أجل، التجربة ظاهرة متحركة لأنها ليست شيئاً محدَّداً يحصل مرة واحدة (على غرار الأصوات والرؤى عموماً)، لا بل هي عملية مستمرة تتعدل خلالها نظرة المرء إلى العالم في ضوء تجاربه الجديدة وفهمه لها. وإذا كانت التجربة الدينية، بمعنى، فرضاً لله أو للحقائق الإلهية على الوجود، أي على كل ما في حياتنا، فهذه التجربة، بمعنى آخر، هي المجال الذي تتجلى فيه هذه الحقائق. من هنا قلنا إنّ الايمان بالله نتيجة وسبب لهذه الخبرة في آنٍ معاً. ولئن كان شعور الانسان بمخلوقيته ومحدوديته، الذي يراوده في مرحلة مبكرة من حياته، نتيجة لنوع «بدائي» من التجربة الدينية، فإنّ ترتيب كل ما في حياة المرء في علاقة مع الالهيّ هو نتيجة مرحلة لاحقة ومتطورة من مراحل التجربة الدينية. لذلك تحدَّث النسّاك والمتصوفون عن مراحل على طريق التجربة الدينية، أدناها تجربة المبتدئين وأعلاها تجربة الخبراء.

إنّ إدراك المرء لوجود الله أو إقراره بوجوده هو جزء من تجربته الدينية. وهذا يعزّز القول بأنّ معرفة الله نتيجة وسبب، في الوقت نفسه، للتجربة الدينية. وإدراك الله يحصل أولاً عبر شعور أو حدس مباشر به. فهو ليس نتيجة مناقشة منطقية ذات أجزاء كما يتوقع بعضهم. وفي الامكان تعريض كل هذه المناقشات للنقد بناءً على أنها كلها تفترض ما تريد برهانه. إلا أنّ هذا الافتراض هو نفسه نتيجة الشعور أو الحدس المباشر، وهو شعور الانسان بالمخلوقية، أي بالمحدودية، الذي يحمل معه الشعور بالاتكال على اللامحدود. لكنّ اللامحدود ليس نتيجةَ معارَضةٍ منطقية مجردة أو لفظية مع المحدود. والسؤال الأساسي في هذا المجال هو: لماذا هناك عالَمٌ على الاطلاق؟

لماذا هناك شيءٌ وليس لاشيء؟ من هنا يأتي التمييز بين الوجود الممكن، الذي لا يَحمل في ذاته تفسيراً أخيراً لوجوده، والوجود الواجب، الذي يفسّر وجود كل شيء آخر.

إلا أنّ الفلاسفة التحليليين يثابرون على طلب «برهان» على وجود الله. لكن يبدو أنّ مفهومهم للبرهان هو ذاك الذي يعبّر عنه أنطوني فلو بسؤاله عن «الحالات المضادة» التي تستطيع أن تَنقض تلك التصاريح اللاهوتية القائلة بأنّ الله موجود: «ما الذي يجب أن يحصل ليشكّل برهاناً مضاداً على وجود الله؟»[50]. فلا معنى، في رأيه، لقولنا بأنّ الله موجود ما لم تكن هناك حالات ممكنة تستطيع أن تثبت لنا عدم وجوده. وهذا يعني أنّ فلو يقتضي تجارب كالتي تعتمدها العلوم للمراقبة والاثبات والنفي والاستنتاج. غير أنّ الله مختلف نوعاً عن كل موجود آخر، ولا معنى له إذا كان كبقيّة الموجودات. فهو الكيان الخالق لا الكيان المخلوق، الكيان اللامحدود لا الكيان المحدود. ولا يمكن أن يَخضع لمفاهيم الكثرة أو القلّة أو الاحتمال، وهي كلها مفاهيم علمية ناتجة من نسبية الأشياء. والواقع أنّ الأسئلة التي يحاول فلو وسواه من التحليليين تسليطها على مسألة وجود الله تَفترض أنه، في حال وجوده، موجودٌ كبقية الموجودات، وأنّ هناك «عينات» منه، غافلةً عن أنّ الله كائنٌ من نوع خاص، وأنّ هناك حالة فريدة واحدة منه. فالله، في منطق الايمان، ليس «احتمالاً علمياً»، لكنه «ضرورة ميتافيزيقية» أو وجودية[51]. وليس ثمة طريقة نظرية لكي يقتنع المؤمنون به بعدم وجوده، لأنهم انطلقوا من شعورهم بوجوده كحقيقة موضوعية خارج مشاعرهم أو ذواتهم، وهو شعورهم بمخلوقيّتهم الذي ينطوي على فكرة الخالق من حيث هو الآخر المطلق.

وما إنْ تنضج هذه الفكرة حتى تصير أساساً لنظرة إلى العالم، يستطيع المؤمن في ضوئها أن يضع كل شيء في علاقة مع الله. هكذا يلوّن حياته كلها بلون إلهي أو روحي، ويجعل من تجربته كلها تجربة دينية. وإذا كانت التجربة الدينية بمعناها الواسع هذا تحمل مصداقيتها في ذاتها، فالتجارب المفردة تستمد مصداقيتها منها. هكذا لا يمكن أن يَحمل مدَّعي أصوات أو رؤى إلهية أحداً على تصديقه ما لم تكن حياته كلها شهادة على حضور الله أو صراعاً حارّاً صادقاً لتحقيق هذا الحضور. ويبقى حضور الله الدائم أهم كثيراً من التجارب الرؤيوية العابرة التي، مهما بلغ صدقها ذاتياً وموضوعياً، يمكن أن تكون معثرة لكثيرين. وما من طريقة أكيدة، في أيّ حال، لحمل أحد على تصديقها.

يبدو أنّ الفلسفة التجريبية، خصوصاً كما يمثلها ديفيد هيوم (1711 - 1776)، هي في أساس نظرة الفلاسفة التحليليين المعاصرين إلى الدين والتجربة الدينية. وهذا واضحٌ تماماً في الموقف القائل بأنّ التصاريح الدينية تصاريح ذاتية لا تَظهر صحتُها عبر التجربة، لأنها ليست مستمَدّة من حاسة معينة، كالحواس الخمس، يمكن أن نسمّيها الحاسّة الدينية. ويتابع أصحاب هذا الموقف أنّ أقصى ما استطاع المتصوفون قوله عن التجربة الدينية هو أنها تفوق الوصف والكلام، ولكن حين حاول كتّابهم وصفها لم يجدوا بدّاً من اللجوء إلى التعابير الحسية.

الواقع أنّ نظرية المعرفة لدى الفلاسفة التحليليين لم تضف أيّ شيء، في التحليل الأخير، إلى تجريبية ديفيد هيوم[52]. فكل ما يمكن أن نسمّيه معرفة هو الأفكار المستمَدّة من انطباعات حسية مماثلة. وإذا شئنا أن نتحرى صحة أيّ فكرة، فما علينا إلا أن نسأل عن الانطباع الحسي الذي استُمِدَّت منه. فإذا وجدنا انطباعاً من هذا النوع، كانت الفكرة صحيحة، وإذا لم نجد هذا الانطباع كانت الفكرة مخطئة. وهناك قوّتان في الذهن تجمعان الأفكار وتربطانها بعضها ببعض، هما الذاكرة والخيال. ويرى هيوم أنّ أكثر الأفكار حيويةً تبقى باهتة لدى مقارنتها بأشدّ الانطباعات خمولاً، لأنّ الأفكار ليست أصلاً بل هي نسخة عن أصل.

انطلاقاً من نظرته هذه، رفض هيوم عدداً من الأفكار الشائعة في الفلسفة والعلوم، مثل فكرة العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة وفكرة وحدة الذات. فهو لم يجد انطباعاً حسياً في أساسها: إذ ما هو الانطباع الحسي، يتساءل هيوم، وراء فكرة السببية أو فكرة وحدة الذات؟ وجوابُه أنّ المنطق لن يستطيع، حتى الأبد، الوصول إلى العلاقة الضرورية بين ما يسمّى نتيجةً وما يسمّى سبباً. لكننا نتصرف يومياً على أساس أن نتوقع ما ألِفناه حتى الآن. وجواب هيوم أنّ العادة وحدها، لا العقل، هي أساس هذا التوقع. وإذا كانت فكرة الترابط الضروري بين السبب والنتيجة لا غنى عنها للحياة والعلم، فهي قائمة لا على «العقل الموضوعي»، بل على أساس «ذاتي» هو العادة. ويقول هيوم إنّ الانطباع الذي جاءت منه فكرة الترابط الضروري هو انطباع «من الداخل». ويبدو أنه اتخذ موقفاً مماثلاً من فكرة وحدة الذات.

إلا أنّ هيوم لا يطبّق فكرة «انطباع الداخل» و«العادة» هذه على بقية الأفكار

المتنازَع عليها، ومنها فكرة الجوهر. فهو يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون ثمة جوهر، سواءٌ أكان مادياً أم روحياً. وفي هذا يَنقض هيوم فكرة الجوهر المادي التي تَمسّكَ بها سلفه التجريبي جون لوك (1632 - 1704) القائل بأنّ الجوهر المادي شيء لا نستطيع تحديدَه، لكنه ضروري كدعامة أو حامل للعناصر المادية التي تتكون منها الأشياء[53]. فهذا الجوهر هو الذي يضفي على كل شيء الكيانَ الخاص الذي يتمتع به. لكن إذا كان كل شيء مكوناً من أجزاء، فإنّ هيوم لم يجد حاجة إلى الذهاب أبعد من الأجزاء. وقد رفضَ جورج باركلي (1685 - 1753) فكرة الجوهر المادي التي تمسك بها لوك، لكنه أصر على القول بالجوهر الروحي. فما يجمع بين الأجزاء المادية، في نظره، ليس مادّة، لكنه روح أو وعي أو عقل: عقل الانسان، وفوقه العقل الالهي[54]. ولئن رفضَ هيوم مفهوم الجوهر المادي، فلا شك أنه رفض مفهوم الجوهر الروحي أيضاً. ووجد أنّ فكرة الجوهر هذه لا حاجة إليها البتّة لتأسيس أيّ نوع من المعرفة، وعزاها إلى تعويل الفلاسفة المخطئ على أفكار لاهوتيي القرون الوسطى، الذين احتكموا بدَورهم إلى أرسطو. وأصدر حكماً قاسياً على أولئك المفكرين، ولا سيما اللاهوتيين، اختصر به موقفه الفلسفي، إذ قال إنّ أفكارهم لا تنطوي إلا على «السفسطة والوهم» لأنها لا تحوي «أيّ فكر مجرَّد يتناول الكمية والرقم»، أو «أيّ فكر تجريبي يتناول الواقع أو الوجود»[55].

هذا يعني أنّ نظرية المعرفة عند هيوم تستوعب معطيات الرياضيات والعلوم، لكنها تَقْصر عن استيعاب أيّ شيء آخر. وهي لا تكتفي بعدم استيعابه، بل تحيل أيّ كلام عنه إلى دائرة «السفسطة والوهم». هكذا يفرض هيوم منطقاً مسبقاً على التجربة، فيحدّها بالتجربة الحسّية. من هنا كان المعنى الذي يعطيه للتجربة معنى ضيقاً جداً، لا مجال فيه للتجربة الدينية، خصوصاً بمعناها الواسع. ومن الطبيعي ألّا يجد من يتبنى نظرية هيوم للمعرفة سوى الناحية الذاتية، أي ناحية «السفسطة والوهم»، في التجربة الدينية. فهذه هي النتيجة الوحيدة التي يمكن أن توصل إليها تجريبية هيوم بالنسبة إلى موضوع التجربة الدينية وكل تجربة غير قائمة على الانطباعات الحسية المباشرة.

لكن لنعُدْ قليلاً إلى المبدأ التجريبي الأساسي عند هيوم، وهو أنّ شرط صحة أيّ فكرة هو أن تكون مستمَدّة من انطباع حسي مماثل. لا شك أنّ هيوم يقصد بالانطباعات الحسية انطباعات أولئك الذين تكون حواسهم، أو على الأقل الحواس التي يستمدّون منها هذه الفكرة أو تلك، بلا عيب. فلو كان شرط صحة الأفكار الوحيد تَطابُقها مع الانطباع الحسي المقابل، لكانت الأفكار القائمة على انطباعات حسية مشوَّهة أفكاراً

صحيحة لأنها، في أيّ حال، نسخة عن هذه المعطيات. هكذا يجب تعديل المبدأ الأساسي في تجريبية هيوم بحيث لا يبقى أيّ انطباع حسي أساساً للأفكار الصحيحة، بل يُقصَر الأمر على الانطباعات السليمة. إذاً، قبل اختبار صحة الأفكار نحتاج إلى اختبار صحة الانطباعات التي وَلّدت الأفكار. ولو كانت الانطباعات الأولية، وهي الأكثر حيويةً على الاطلاق، أساساً للأفكار الصحيحة، لتوجَّب علينا التسليم بأنّ حجم الشمس، أو سواها من الأجرام، وشكلها هما ذاك الذي تستطيع حواسنا أن تدركه. لكن إذا كانت الانطباعات نفسها - وهي أساس الأفكار - تحتاج إلى مبادئ لاختبار صحتها، أي إلى أفكار، فهذا يشكّل تحدّياً أساسياً لتجريبية هيوم من حيث قيامها على نظرة سكونية تضع الانطباعات الخالصة أولاً والأفكار ثانياً.

والأحرى أنّ التجربة، منذ البداية، تجربة مفسَّرة، حيث الانطباعات لا تنفصل عن الأفكار ولا الأفكار عن الانطباعات. وقد رأينا مع ألفرد نورث وايتهد أنه «إذا شئنا أن نعرف كيف تكون التجربة العارية عن التفسير، فلنسأل حجراً أن يدوّن سيرته». ويرى وايتهد أنه إذا اقتصرت مصادر التجربة الانسانية على المعرفة الحسية بما تنطوي عليه من وضوح، فهذا لن يرفع تجربة الانسان على تجربة الحيوان، لأنّ الانسان لن يجاري الكلب في الشمّ ولا النسر في النظر[56].

إنّ نقدنا لنظرية المعرفة الهيوميّة من حيث فصلها بين الأفكار والانطباعات وجعلها الانطباع أساساً للفكرة أظهرَ أنّ هذه النظرية تعاني صعوبات جوهرية حتى على صعيد العالم الذي تريد وصفه، وهو العالم المادي المحسوس. فالعلوم الدقيقة تقول لنا عن الأشياء الطبيعية إنها، في التحليل الأخير، مجموعة من الذرّات المتحركة. إلا أنّ أفكارنا عن أيّ شيء ليست أفكاراً عن ذرات متحركة، وإن استطعنا، بواسطة الآلات العلمية المناسبة، أن نحوّل هذه الذرات إلى انطباعات حسية. لكن يبدو أنّ تخلّي هيوم عن فكرة الجوهر لم يترك له أكثر كثيراً من هذه الذرات، بدون شكل أو فَرادة تميّز هذا الشيء عن ذاك، سواءٌ على الصعيد الماديّ الآلي، لأنه أنكر الجوهر المادي، أو على الصعيد الروحي الغائي، لأنه أنكر الجوهر الروحي.

هكذا يبدو أنّ تجريبية هيوم المادية لا تصلح أساساً معرفياً حتى للعالم المادي. وهي تنحلّ إلى «واقعية ساذجة»، تَعتبر حقيقة الأشياء كما لو كانت ملموسة فعلاً. لكن «إذا نظرنا إلى الحقيقة على هذا النحو، فمن الواضح أنّ كل شيء لا يحمل هذه الصفة الملموسة ينحلّ إلى وهم»[57]. إلّا أنّ كل شيء في تجربتنا يتجاوز الانطباعية السكونية نحو المعنى والقيمة. وتصبح تجربتنا أعمق وأغنى لا باختبارنا مزيداً من الأشياء أو

الانطباعات، بل باختبارنا المزيد من المعنى والقيمة في الأشياء. وإذا كانت التجربة الانسانية، كما دافعنا عنها، تجربة معنى وقيمة، فإنّ تجريبية هيوم، التي قد تَصلح في حقول العلم، تعجز عن كونها فلسفة لهذا النوع من التجربة. فالمعنى والقيمة ينتميان إلى الروح بدوافعها الغائيّة، لا إلى المادّة بأسبابها الآليّة. لكنّ العلم، الذي لا يستطيع أن يجد معنىً أو هدفاً أو قيمةً في العالم، يتناول جزءاً ضئيلاً من التجربة الانسانية، فيما يغيب عنه الجزء الأكبر منها[58]. ولئن تخلّى العلم عن فكرة الغائية إذ لا علاقة بين الأسئلة التي يطرحها وبينها، فالانسان الذي أوجَدَ العلم لا يستطيع التخلّي عن هذه الفكرة، لأنه كائنٌ غائيّ، وتجربته الشعورية والخُلقية والدينية تجربة غائيّة، أي تجربة معنى وقيمة كما رأينا. «إنّ الحياة الانسانية هي النقطة التي تتلاقى فيها الآلية والغائية، مع وعي لهذا التلاقي. من هنا كان في استطاعة الانسان أن يضع العلم في خدمة غاياته، أي أن يسخّر المادة لخدمة الروح. إنّ الوردة لا تعي جمالها، لا تعي وظيفتها في خدمة الغاية الكونية. الحيوان يحملق بغباء في تلك الوردة، وقد يقفز عليها ظانّاً أنها تسدّ جوعه. لكنّ الانسان، وحده الانسان، أُعطِيَ نعمة أن ينظر بهدوء إلى تلك الوردة: أن يتأمل في وجودها، في مغزى وجودها، وأن يختبر جمالها. في حال غياب هذه الرؤيا النبيلة، ما الذي يمنع الانسان من أن يسحق تلك الوردة المتواضعة، والوجود كله، تحت وطأة قدميه؟»[59].

إنّ تجريبية هيوم تَقصر عن استيعاب التجربة الانسانية كتجربة معنى وقيمة كما وصفناها. وبهذا تُبقي خارجاً أكثر كثيراً مما تأخذ. وفي فرْضه منطق الانطباعات الحسية على التجربة، كان هيوم كمن يضع العربة أمام الحصان. لكنّ المنطق منطق التجربة ولا يأتي قبلها ويُفرَض عليها فرضاً تعسفياً. ولئن لم تتعدَّ تجريبية هيوم كونها واقعية ساذجة، فالأكثر سذاجةً محاولة تطبيقها في نطاق التجربة الدينية. إذ ذاك لن يبقى شيءٌ ولا نطاق، بل سنجد فلاسفة يتحدّون أصالة الحياة الدينية بأسئلة عن «الحاسّة» التي تحصل بها التجربة الدينية، كأنما الله أو المطلق الذي تدور عليه هذه التجربة كيانٌ محسوس على هذا النحو. ولن يبقى من التجربة الدينية سوى حالات نفسية لا علاقة لها بأيّ حقيقة موضوعية خارج الذات، لأنّ «أفكارنا لا تذهب أبعد من تجربتنا»، حسب فهم هيوم للأفكار والتجربة. وإذا كانت التجربة الدينية، في مفهومنا الواسع للدين والتجربة، اختباراً لمعنى الأشياء وقيمتها، بطلَ السؤال عن الحاسّة التي تحصل بها هذه التجربة. هكذا إذ يلمس المؤمن ويرى ويسمع ويشمّ ويذوق، فإنما يختبر بحواسه هذه جميعاً صورة الخالق في المخلوق أو المطلق في النسبي أو

اللامحدود في المحدود، فيستطيع أن يفهم قَول الكتاب: «ذُوقوا وانظروا ما أطيب الربّ»[60]؛ «وفي الأرض آياتٌ للموقنين... وفي أنفسكم، أفَلا تبصرون؟»[61].

8

إذا كان أمراً مؤسفاً أنّ فلسفة هيوم تمسخ التجربة الدينية باسم التجريبية، فمما يؤسَف له أكثر تسليم بعض المفكرين الدينيين بها، مع محاولة تَجاوُزها. لذلك يميز هؤلاء بين نطاقين من المعرفة: النطاق الموضوعي والنطاق الذاتي، محيلين النشاطات العلمية على النطاق الأول والنشاطات الدينية والخُلقية والفنية وما شابهها على النطاق الثاني، مع اعتبار العقل أداةً للمعرفة في النطاق الذاتي. وطالما وقعنا في كتابات هذه الفئة على الفكرة القائلة بأنّ الايمان يتجاوز العقل أو يذهب أبعد منه. وهنا نماذج من كتاب بعنوان «أساسيّات الايمان الديني»:

«لا يمكننا الشك في أنّ هذه التجارب الدينية أصيلة، وأنها تَحمل معها درجة من التيقُّن الذاتي لا تقلّ ثقةً عن اليقين الموضوعي الذي يطبع التجربة الحسية»[62].

«يجب أن نتذكر أنّ قوى الذهن المفكرة لا تحيط بكل الأشياء»[63].

«التجارب الفيزيائية ذات علاقة بالعالم الموضوعي، في حين أنّ التجارب الدينية أكثر ذاتيةً. من هنا كانت صحّتها أمراً مفتوحاً على الشك. لكننا، في كلا النوعين من التجارب، نجد توسيعاً لأُفق العقل وشعوراً أكبر بمعنى الحياة»[64].

«إلى جانب التفسير المنطقي، هناك حوار آخر ومصطلحات أُخرى ترسي أساس العلاقة والتفاهم بين المؤمنين وغير المؤمنين»[65].

«إنّ محاولة الاحتكام إلى العقل في كل ما يتعلق بمسائل التفسير والايمان لا ترتكز إلى أُسس نفسية راسخة»[66].

«يتّضح من الناحية النفسية، إذاً، أنّ العقل لا يستطيع أن يُمدّنا بنظرة إلى العالم كاملة ومتوازنة، لأنّ العقل جانب واحد من جوانب الشخصية الانسانية»[67].

صحيحٌ أنّ هذه الأفكار تنطوي على محاولة للخروج من مأزق الفلسفة التجريبية، لكنها تبقى ضمن الاطار التجريبي بتبنّيها نظرة هيوم إلى العقل تبنّياً غير نقدي. إلا أنها تُوقعنا في ورطة أُخرى إذ تميّز بين الموضوعي/ العقلي والذاتي/ اللاعقلي. وعلى رغم المعاني المختلفة التي يمكن أن تعطى لهذه العبارات الأربع، فالموضوعي

يشير إلى الشامل واليقيني، والذاتي إلى الفردي أو الأقل شمولاً ويقينيةً. هذا يعني أنّ تصنيف الحقائق الدينية في النطاق الذاتي هو تسليمٌ بافتقارها إلى الشمول أو إلى الدرجة اللائقة من اليقين. فتصريحنا بأنّ الله موجود يغدو، في ضوء هذه النظرة، أقل يقينيةً من تصريحنا بأنّ هذه الصفحة موجودة. لكن ما من مؤمنٍ جادّ يمكن أن يقبل بهذه النتيجة. وما التمييز بين «التيقُّن الذاتي» و«اليقين الموضوعي» سوى تمييع لفظي لمسألة خطيرة جداً. فوجود الله، بالنسبة إلى المؤمن، أمر موضوعي ويقيني وشامل، ولا يقلّ موضوعيةً ويقينيةً عن وجود هذه الصفحة[68].

إنّ طَرَفَي كل معرفة أو علاقة هما الذات والموضوع أو الذات والآخر. وسواءٌ أكان موضوع المعرفة أو العلاقة علمياً أم فنّياً أم اجتماعياً أم دينياً، فهو كيانٌ مختلف عن الذات التي تقف إزاءه في علاقة معرفية أو شعورية. وإذا حلَّلنا موضوعاً علمياً وموضوعاً فنّياً وموضوعاً دينياً، لوَجدنا، إلى جانب الخصائص التي قد تكون مشتركة في ما بينها، أنّ لكل موضوع جوانب تميزه تماماً عن الآخر، وهي التي تجعل من هذا علمياً ومن ذاك فنّياً أو دينياً. إذا أخذنا لوحة فنية، مثلاً، فهي كيان مادّي، يشترك في بعض خصائصه مع كيانات مادية أُخرى كالخشب والورق والخطوط والألوان. إلا أنّ ما يميّز اللوحة الفنية عن الورقة أو النافذة أو الباب أو الأشكال والألوان التي نقع عليها في الطبيعة هو أنها تثير لدى المتذوق أنواعاً أُخرى من المشاعر وتنقله إلى عالم أوسع كثيراً من حجمها المادي الضئيل نسبياً. وإذا أخذنا العالمَ كله كموضوع للتجربة الدينية، فهو يكتسب لدى المؤمن أبعاداً أكبر كثيراً من حجمه المادي، أبعاداً لا تنتهي. لكنّ الذات والموضوع يبقيان طرفَي كل معرفة أو علاقة كما قلنا. فلا يجوز أن نلغي الناحية الموضوعية للتجربة الفنية والدينية ولكل تجربة منفتحة على عالم روحي يتجاوز محدودية المادة. وإذا خفضنا التجربة التي تذهب أبعد من المادة إلى الذاتي، لسلبناها حقيقتها وجعلنا كل تعبير عنها غير مختلف نوعاً عن الهذيان وبقية الحالات النفسية المنغلقة على ذاتها، أي غير المرتبطة بحقيقة موضوعية خارجها.

في ضوء ما قلناه، تغدو الذاتية والموضوعية مفهومَين نسبيَّين، بمعنى أنه ليس هناك ذاتية واحدة ولا موضوعية واحدة. فموضوع المراقبة العلمية مختلف عن موضوع التذوق الفني أو موضوع التأمل الديني، وموقف الذات يختلف من موضوع إلى آخر. ومما تستتبعه نظرتنا هذه إبطال القول بدرجات لليقين تبدأ، في أعلاها،

بالرياضيات وتتحرك نزولاً على خط واحد إلى العلوم الطبيعية فالعلوم الاجتماعية، لتنتهي في أسفل الخط نفسه بالدين وبقية التجارب الشعورية. والأحرى أن يكون لكل موضوع أو نوع من الموضوعات خطّه المعرفي المستقل، حيث تتدرج مراتب اليقين في خانة منطقية واحدة ضمن الموضوع الواحد. فشروط اليقين في الرياضيات غيرها في العلوم الطبيعية وغيرها في الدين. «هذا يعني أنه لا يمكن القول بأنّ المعرفة الرياضية أكثر يقينيةً من المعرفة العلمية، وأنّ المعرفة في نطاق الدين أدنى يقينيةً من كل المعارف، أو أنها خارج حدود اليقين كلياً. والأحرى أن نتكلم عن مراتب لليقين والصحة والخطأ داخل العلم الواحد، فنقول إنّ هذه الطريقة العلمية أشد ملاءمةً من تلك الطريقة - العلمية أيضاً - للوصول إلى نتيجة ما، أو إنّ هذه الفرَضية الرياضية أقوى احتمالاً من تلك الفرَضية - الرياضية أيضاً - لحلّ مسألة معينة»[69].

هذا يبيّن لنا الموقع الخطِر الذي يصل إليه أُولئك المدافعون الدينيون الذين يقبلون الهجوم المسلَّح بالموضوعية والطريقة العلمية، فيذعنون لحجب صفة الموضوعية عن الدين، ويحيلونه على مرتبة ذاتية ولكن لها مقدارها الخاص من اليقين في نظرهم. فالقول بأنّ الحقائق الدينية ذاتية يعني أنها نفسية محض، ولا وجود لها ككيانات موضوعية في العالم الخارجي.

أما التمييز الملازم للموضوعي والذاتي، أي التمييز بين العقل وما يتجاوز العقل، فيكشف عن استمرار الرضوخ لمبادئ الخصم، مع محاولة الذهاب أبعد منها. أن نَعقل شيئاً أو موضوعاً ما يعني أن نتنبّه إلى وجوده، أن نحيط به، أن ندركه، أن نحلله، أن نعبّر عنه... وبما أنّ الموضوعات التي نعرفها أو نقيم معها علاقة هي موضوعات مختلفة كثيراً في ما بينها - فبعضها مادّي وبعضها غير مادي، بعضها حسّي وبعضها غير حسي - كان لا بدّ من اختلاف صيغة التنبُّه والاحاطة والادراك والتحليل والتعبير من موضوع إلى آخر. فإذا كانت حقيقة الله وحقيقة هذه الصفحة حقيقتَين موضوعيتَين، فإدراك وجود الحقيقة المادية التي هي الورقة مختلف عن إدراك وجود الحقيقة الروحية التي هي الله. وهكذا الاحاطة بكل من هاتين الحقيقتين ووصفها والتعبير عنها. من هنا كانت دعوة بعض اللاهوتيين إلى «نَزْع الأُسطورة» (demythologization) عن الدين مساوية لانتزاع الصفة الدينية المميزة عن الدين وجَعْله، في أفضل حالاته، أخلاقاً. فالكيان الذي هو الله ليس موجوداً مادياً أو حسياً، ولا بد من أن يختلف إدراك وجوده والتعبير عنه تبعاً لنوع وجوده.

هذا يعني أنّ العقل ليس مفهوماً واحداً جامداً، لكنه يختلف باختلاف المعقول.

وإذ لن نحاول هنا تفصيل القول في هذا الأمر، لأنّ مسألةً مثل العقل والمعقول تقتضي عملاً تأليفياً على حدة، فالقول بأنّ لكل موضوع أو نشاط عقله يعني أنّ له نطاقه ومنطقه. أما إخراج الدين من نطاق العقل فيؤدّي إلى إخراجه من دائرة المعقول. هكذا يظهر مفهوم تجاوز العقل في أكثر معانيه مباشَرةً، وهو «اللاعقل». لكن ما من مؤمن يرتضي أن يضع حياته الدينية خارج العقل بهذا المعنى.

إلا أنّ مسألة تجاوُز العقل ترددت في الكثير من الكتابات منذ أقدم الأزمنة. ولا شك أنها تنطوي على معنى يجدر الوقوف قليلاً عنده. الكلام عن تجاوز العقل بهذا المعنى يأتي عندما يكون الموضوع خارج المنطق الشكلي المجرد وخارج نطاق الادراك الحسي. وهذا يعني، بما لا يقبل الشك، أنّ مفهوم العقل هنا لا يختلف عما أعطاه ديفيد هيوم. وفي حين يحيل هيوم كل تفكير يتجاوز الكمية والرقم من ناحية ووصْف الموجودات المادية من ناحية أُخرى على ما يسمّى السفسطة والوهم، مجرّداً إياه من كل قيمة، فالمدافعون الدينيون الذين يتبنّون هذه النظرة إلى العقل يجدون أنفسهم مضطرين إلى البحث عن قوة تذهب أبعد من العقل وتصل بينهم وبين الحقيقة التي تتجاوز الماديات والحسيات. وهذه القوة هي الايمان. وفي النطاق الذي هو دون الايمان، ميَّز بعضهم بين الحسي والعقلي، قائلين إنّ المعرفة العقلية، أي عملية الاستنتاج المنطقي، تَفوق المعرفة الحسية، لكنّ ثمة طوراً يفوق المعرفة العقلية نفسها، هو طور الايمان(70).

لكن ما هو الايمان؟ وهل هناك ملَكة لدى الانسان اسمها الحسّ، وأُخرى مختلفة عنها اسمها العقل، وثالثة مختلفة عن كلتيهما اسمها الايمان؟ إنّ علم النفس اليوم لا يتكلم عن قوى أو ملَكات في الذهن، بل يتكلم عن الانسان ككل. فالذي يحس ويَعقل ويؤمن إنسانٌ واحد. وهو إنما يحس ويَعقل ويؤمن بكيانه كله. أما أن نجعل من العقل قوة مستقلة عن الحس، ومن الايمان قوة مستقلة عن العقل، فهذا يعني، بالنسبة إلى الدين، أمرين على الأقل، هما أنّ نطاقَي المحسوسات والمعقولات منفصلان تماماً عن نطاق الدين، وأنّ الايمان تسليمٌ أعمى بسلطانٍ خارجي. وهناك فعلاً مؤمنون من كل الأديان يتصرفون على هذا النحو، فينساقون إلى هذه السلطة الدينية أو تلك انسياقاً أعمى، ويتفاعلون مع أحداث الحياة كما لو كانت مقتصرة على المحسوس والمعقول، وكما لو كان النطاق الوحيد للايمان قابعاً في عالم آخر وراء العالم وحياة ثانية تبدأ بعد هذه الحياة.

إنّ المناقشة الدينية التي تجعل من الايمان قوة مختلفة عن العقل، بعد ربْطها

العقلي بالموضوعي والايماني بالذاتي، تَخْفض الحقائق الدينية، ومنها وجود الله، إلى معطيات ذاتية أو نفسية محض، حاصرةً الحقيقة بالمادة وقاصرةً المعرفة على الحس، وإنْ لم يقصد دعاتها ذلك. وهي، «ببحثها عن الالهي في فضلات العلوم وليس بالانطلاق منه، تصوّر الله كما لو كان إله فجوات أو إله سقطات، نأتي به كيما نسدّ ثغرة عجزنا عن سدّها بموادنا المألوفة، أو نستدعيه كلما شعرنا بحاجة إلى تجاوز العقل»[71].

إننا لا ندعو البتّة إلى التخلي عن مقولة الايمان. لكن يجب أن ندرك أنّ العقل والايمان يشيران لا إلى أداتَين تحصل بهما المعرفة، بل إلى موضوع المعرفة. وهذا الموضوع، في حال الايمان، هو الله، الآخر المطلق واللامحدود، الذي يتجاوز الانسان كله، في عقله وإيمانه معاً. فالايمان الديني يعني أن يضع المرء كل شيء في ضوء اللامحدود ويَعقل كل شيء في هذا الضوء. والتجربة الدينية كما تكلمنا عنها، من حيث هي تجربة معنى وقيمة، تعني اختبار كل شيء، بما في ذلك الحسّيات والعقليات، في ضوءالمطلق.

الهوامش

* هذه الدراسة هي تحريرٌ جديد للفصل الرابع من كتاب **المقدمة في فلسفة الدين (1994)** للدكتور أديب صعب، المؤلف العربي الأول والأكثر إنتاجاً في موضوع فلسفة الدين. والكتاب المذكور هو الجزء الرئيسي من خماسية المؤلف المعروفة في فلسفة الدين، الصادرة عن دار النهار في بيروت بين 1983 و2015.

في هذا الفصل، يميّز د. صعب بين معنى ضيّق ومعنى واسع للدين، يَحصر أحدهما التجربة الدينية في بعض الأحداث الخاصة كالظهورات والأصوات والرؤى والعجائب، فيما يجد الآخر أنّ نطاق الدين هو الحياة الانسانية كلها وقد وُضعَت في ضوء الالهيّ أو المقدَّس. هذا التمييز يَحمل المؤلف على نقد نظرية المعرفة المسمّاة «تجريبية» واقتراح نظرة بديلة من شأنها استيعاب التجربة الدينية بمعناها الواسع كتجربة معنى وقيمة.

يقيم د. صعب منهجه على أساس النظرة الوصفية أو الفينومينولوجية إلى الدين، قائلاً إنّ هذا المنهج يعود إلى البيروني في التراث العربي، صاحب الكتاب الشهير عن أديان الهند، الذي سبق الغرب تسعة قرون في هذا المجال. وتقف فلسفة أديب صعب مع أبرز فلسفات الدين المعاصرة، متميزةً بموقفها المدافع عن الايمان في وجه النظرات الالحادية. وهو يرى أنّ أيّ دفاع عن الدين غير ممكن من دون تصفية حساب مع زعيم الفلسفة التجريبية ديفيد هيوم وذرّيته الفلسفية. وقد كان معهد القديس يوحنّا الدمشقي اللاهوتي، وهو نواة جامعة البلمند شمال لبنان، المؤسسة الأكاديمية العربية الأولى، وما يزال من المؤسسات العربية القليلة جداً، التي تَعتمد فلسفة الدين في صيغتها العصرية مادّةً تدريسية، بدءاً من خريف 1973، يوم أدخلَ د. صعب هذه المادّة وباشر تدريسها والتأليف فيها. وهو ما يزال يدرّسها هناك.

** وُلد د. أديب صعب في بيروت، حيث حصل من الجامعة الأميركية على درجات في الأدب والتربية والفلسفة. تابعَ دراسته الجامعية العليا في جامعة لندن، وكان اختصاصه في الفلسفة والدراسات الدينية. أقام مدة في باريس حيث رأسَ تحرير مجلة الأزمنة التي احتلّت، طوال فترة صدورها في النصف الثاني من الثمانينات، صدارة المجلات الفكرية - الثقافية العربية. إلى كتبه المذكورة، صدر له في النقد الثقافي - الاجتماعي عن دار النهار في بيروت كتاب بعنوان **هموم حضارية: في الثقافة والسياسة والنهضة المنشودة** (2006)، إضافةً إلى عدد من المجموعات الشعرية.

1. William James, The Varieties of Religious Experience, London: Fontana, 1960 (first published 1902), p. 67.
2. Ibid, p. 201.
3. Ibid, p. 465.
4. Ibid, p. 169.
5. Ibid, p. 144.
6. Ibid, p. 172.
7. Ibid, p. 467.
8. Ibid, p. 29.
9. Ibid, pp. 33-35.
10. أعمال الرسل، 9: 1 - 9.
11. James, op. cit, p. 35.
12. Ibid, pp. 41-42.
13. Ibid, p. 238.
14. Ibid, p. 491.
15. Ibid, p. 484.
16. Ibid, p. 483.
17. Ibid, p. 481.
18. William James, Essays in Popular Philosophy, New York: Longmans, Green and Company, 1896, pp. 52-53.
19. See Michael Argyle, Religious Behaviour, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
20. Ibid, pp. 12-13.
21. Gordon Allport, The Person in Psychology, Boston: Beacon Press, 1968. The chapter on «The Religious Context of Prejudice» is reproduced in William Sadler Jr., ed., Personality and Religion, London: SCM, 1970, pp. 73-88.
22. Ibid, p. 87.
23. Abraham Maslow, «Religious Aspects of Peak-Experiences», in Sadler, op. cit, pp. 168-179. Originally from A.H. Maslow, Religions, Values and Peak-Experiences, Columbia: Ohio State University, 1964.
24. James, Varieties of Religious Experience, p. 50.
25. Leon Wieger, A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China, China: Hsien-Hsien Press, 1927, pp. 395-401.
26. See Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam, London: Routledge and Kegan Paul, 1963 (first published 1914), especially Chapter V, «Saints and Miracles», pp. 120-147.

اقرأ قصة قضيب البان في الصفحتين 144 - 145 من الكتاب المذكور.

27. Thomas Hobbes, Leviathan, Oxford: Clarendon Press, 1965 (reprinted from the edi-

tion of 1651), pp. 287-288.

28. «The Cult of Death», Newsweek magazine, 4 December 1978, pp. 12-44.
29. Cf. William James, op. cit, p. 29.
30. Ibid, p. 238.
31. See William Temple, Nature, Man and God, London: Macmillan, 1935.
- John Oman, The Natural and the Supernatural, Cambridge: Cambridge University Press, 1931.
- Ernest William Barnes, Scientific Theory and Religion, Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- Alfred North Whitehead, Modes of Thought, New York: Macmillan, 1968 (first published 1938).
32. Sir Arthur Eddington, «The Domain of Physical Science», in Joseph Needham, ed., Science, Religion and Reality, London: Sheldon, 1926, p. 211.
33. Alfred North Whitehead, Adventures of Ideas, Cambridge: Cambridge University **Press, 1964 (first published 1933), p. 178.**
34. Alfred North Whitehead, Process and Reality, New York: Harper and Row, 1960 (first published 1929), p. 22.
35. أديب صعب، «من أجل ثقافة عالمية»، هموم حضارية، بيروت: دار النهار، 2006، ص 170 - 176. نُشر هذا المقال أصلاً في مجلة الأزمنة (افتتاحية)، المجلد الأول، العدد 3، آذار (مارس) - نيسان (أبريل) 1987، ص 8-9.
36. James, op. cit, p. 53.
37. Ibid, p. 201.
38. Ibid, p. 481.
39. Ibid, pp. 492-493.
40. Ibid, p. 465.
41. Paul Tillich, Dynamics of Faith, New York: Harper and Row, 1958.
42. Cf. William Temple, op. cit, pp. 304-318.
43. Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, Cambridge and London: James Clarke, 1968, pp. 38-42.
44. Ibid, p. 90.
45. Ibid, pp. 196-216 and 217-235.
46. Ibid, pp. 227-229.
47. Rudolph Otto, The Idea of the Holy, London: Penguin Books, 1959 (first published in German 1917; English translation 1923), p. 20.
48. C.B. Martin, «A Religious Way of Knowing», in Antony Flew and Alasdair McIntyre, eds., New Essays in Philosophical Theology, London: SCM, 1969 (first published 1955), pp. 76-95. See, in the same book, Thomas McPherson, «Religion as the Inexpressible», pp. 131-143; and Alasdair McIntyre, «Visions», pp. 254-260.
49. Antony Flew, God and Philosophy, London: Hutchinson, 1966, pp. 124-139.
50. Antony Flew, «Theology and Falsification» (discussion), in New Essays in Philosophical Theology, p. 99.
51. Etienne Gilson, God and Philosophy, New Haven: Yale University Press, 1966 (first published 1941), p. 141 n.
52. David Hume, A Treatise of Human Nature, Volume I, Part I, London: Dent, 1964 (first published 1739), pp. 11-33; and David Hume, An Enquiry Concerning Human

Understanding, Section II, Indianapolis: The Liberal Arts Press, 1955 (first published 1748), pp. 26-30.

53. حَدَّد لوك «الجوهر المادّي» بأنه ذلك الكيان المجهول الذي يوحِّد الصفات الأوّلية أو الأفكار البسيطة أو المعطيات الحسية. انظر كتاب لوك «مقالة حول الادراك البشري»، الكتاب الثاني، الفصل 23:

Sterling Lamprecht, Locke: Selections, New York: Scribner, 1928, pp. 176-177.

54. George Berkeley, The Principles of Human Knowledge, London: Collins, 1962 (first published 1710), Para. 156, p. 145.

55. David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Section XII, Part II, p. 173.

56. Alfred North Whitehead, Modes of Thought, p. 154.

57. Cf. Ernst Cassirer, Language and Myth, New York: Dover, 1946, p. 6.

58. Whitehead, op. cit, p. 211.

59. أديب صعب، «العلم والإيمان والتجربة» في **حوليّات**، معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي، جامعة البلمند، الحولية الأولى، 1989-1990، ص 189.

60. مزامير، 34: 8.

61. سورة الذاريات (51): 20 - 21.

62. G. Stephens Spinks, The Fundamentals of Religious Belief, London: Hodder and Stoughton, 1961, p. 154.

63. Ibid, p. 158.

64. Ibid, p. 162.

65. Ibid, p. 183.

66. Ibid, p.198.

67. Ibid, p. 199.

68. بالنسبة إلى وليم جيمس، الله كيان حقيقي لأنّ الايمان به يولّد «نتائج حقيقية» (Varieties, p. 491). فالله فكرة فاعلة، ولا معنى للسؤال عن وجوده، لأنّ هدف الدين ليس الله، بل الحياة الغنيّة (Ibid, p. 483). لكنّ برتراند رصل يلاحظ، عن حق، أنّ جيمس يخفض مسألة وجود الله إلى الايمان به، أي أنه يهمل الناحية الموضوعية ويقتصر على الناحية الذاتية. ويعلّق رصل على ذلك بقوله إنّ سانتا كلوز، مثلاً، يجب أن يكون موجوداً بالنسبة إلى جيمس لأنّ إيمان الأطفال به يسفر عن نتائج فاعلة بكل معنى الكلمة. لكننا نعرف تماماً أنّ سانتا كلوز غير موجود. ويضيف رصل أنّ الشخص الذي يبحث عن موضوع عبادة لن يفيده موقف جيمس.

Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, New York: Simon and Schuster, 1945, p. 818.

69. أديب صعب، «ما يتجاوز العقل»، **هموم حضارية**، ص 189-192. نُشر هذا المقال أصلاً في مجلة **الأزمنة** (افتتاحية)، المجلد الثاني، العدد 12، أيلول (سبتمبر) - تشرين الأول (أكتوبر) 1988، ص 8-9.

70. من هؤلاء أبو حامد الغزالي الذي يقول: «... ووراء العقل طَورٌ آخر تنفتح فيه عَينٌ أُخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى، العقلُ معزولٌ عنها كعَزْل قوة الحس عن مدرَكات التمييز... فكما أنّ العقل طور من أطوار الآدميّ، يحصل فيه عَينٌ يبصر بها أنواعاً من المعقولات،

والحواس معزولة عنها، فالنبوّة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور أخرى لا يدركها العقل». المنقذ من الضلال، بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969، ص 42-41.

71. أديب صعب، المرجع نفسه.

أعمال المحبة(1)

سورن كيركگورد

ترجمة: زهراء طاهر

(1) -النص ترجمة لمقتطفات من كتاب «أعمال المحبة»، لـ سورين كيركگورد:
Kierkegaard, Soren. Works of Love. Tr: David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. ...ew Jersey: Princeton UniversityPress). 1949.

الحياة الخفية للحب والاهتداء إليه من خلال ثماره:

من أين يأتي الحب؟ أين مصدره وأين منابعه؟ وأي مكان سري ينبعث منه؟ فمنبعه خافٍ وسري فعلاً. إن في قلب المرء موضعاً تنبثق منه حياة الحب، لأن «مسائل الحياة إنما تنشأ عن القلب». لكن ليس بوسعك رؤية هذا المكان؛ فمهما اخترقت الحجب، فإن هذا المنبع يُرجع الخطى ويتوارى بعيداً موغلاً في الخفاء والسر. حتى عندما تندفع أكثر فإن المصدر يبقى بعيداً، تماماً مثل مصدر النبع الذي مهما كنت قريباً منه فإنك تبقى بعيداً. من هذا المكان ينطلق الحب في مسالك عدة؛ إلا أن أياً من هذه المسالك لا ترشدك إلى الطريق الذي منه تصل إلى ذلك المنبع الخفي. تماماً كما يستوطن الله في النور، والذي يشع منه كل قبس ينير هذا العالم؛ والإنسان غير قادر أن يتتبع أيا من سبل هذا الإشعاع ليدخل حضرة الإله فيراه؛ فلو اعترضتَ شعاع النور بوقوفك قبالته كنت كمن حوّل النور إلى ظلام، وهكذا يسكن الحب في الخفاء، فهو خبيء في القلب.

إن الجدول المتدفق من نبع في أعالي الجبال يثير الإنسان بل يتوسل إليه بهمهمة أمواجه أن يتبع مساره، ولكن من دون أن يحاول بدافع المعرفة أن يشق طريقه إلى منبعه فيكشف سره الدفين، وكذلك تدعو أشعة الشمس الإنسان من خلال نورها المنبسط كي يرى روائع العالم، إلا أنها توبخه وتعاقبه بالعمى إذا ما تجاسر ونظر بفضول إلى مصدر الضياء، وكذلك الإيمان فإنه يهب نفسه طوعاً ليكون رفيق الإنسان في درب الحياة، إلا إنه يحجر كل من يستدير نحوه ويحاول فهمه. إذن فإن أمنية الحب ودعائه أن يبقى منبعه السري وحياته الخفية داخل القلب؛ فلا يشغل أحد نفسه بدافع الفضول والوقاحة فيقحم نفسه مقلقاً راحة هذا الموضع حتى يرى ما لا ينبغي له أن يراه، وما

تكون غرامة تطفله عليه خسران السعادة والنعيم. إن عمل الجرّاح وهو مرغم على قطع أجزاء الجسد ليصل إلى الأعضاء الحيوية الدفينة لأمر باعث على المعاناة والألم؛ وإنه لباعث للألم والمعاناة، بل ومثبط للهمم عندما ينشد أحدهم السرور في التدقيق في الحب ومنشئه فيقلقه بذلك، بدلاً من أن ينعم نفسه في تجليات الحب.

إن حياة الحب الخفية تكون في القلب، لا يُسبر غورها، كما إن لها ارتباطاً وثيقاً مع الوجود كله. فالبحيرة الساكنة تجعل أساسها في النبع الذي لا تراه عين، وكذلك الحب عند الإنسان فهو متجذر عميق جداً في حب الله. فلو لو يكن في الأعماق نبع، وإن لم يكن الله هو الحب، فلن تكون هناك بحيرة هادئة ولا حب إنساني. وعندما تدعوك البحيرة للنظر في مياهها، سيمنعك انعكاس الظلام داخلها من رؤية أعماقها، كذلك الأصل الغامض للحب الكامن في حب الله، فإنه يمنعك من رؤية مصدره، ولو ظننت أنك تراه فاعلم أنك مخدوع بانعكاس يبدو لك فيه ذلك الذي يستر أعماق المنبع كما لو أنه المصدر الحقيقي. تماماً كما يوضع الغطاء المتقن الصنع على كنزٍ بغية إخفائه، فهو يبدو مشابهاً لما في الوعاء، حتى يكون مظهره انعكاساً لحقيقة تخفيَ أمراً أعمق.

وهكذا فإن حياة الحب تكون خفية تماماً، إلا أن هذه الحياة ذاتها في حراك مستمر وأبدي. إن البحيرة مهما بدت مياهها هادئة فإنها متدفقة أوليس لها نبع في القعر؟ وكذلك الحب، مهما بدا ساكناً في تستره، فإنه منساب دائماً. ولكن البحيرة قد تجف إذا نضب معينها؛ أما حياة الحب فعلى النقيض من ذلك لها نبع سرمدي. إنها حياة غضة ودائمة؛ فلا صقيع يجمدها، انها شديدة الحماوة؛ ولا حرارة تستنفدها، لأن برودتها تمنع ذلك... لكنها حياة خفية، وعندما يتحدث الإنجيل عن معرفة حياة الحب هذه من ثمارها، أفلا يعني ذلك أن لا يضايق أحدهم موضعها الخفي هذا؛ وأن على المرء أن ينبذ رصده لها، وهو ما يسبب «خدر الروح» ويعيق النمو؟

إلا أن حياة الحب هذه تعرف من ثمارها، بل إنها لضرورة أن يكون الحب معروفاً بثماره. فما أجمله عندما تشير كلمة إلى شقاء عظيم وثراء كبير في الوقت نفسه! إن الإنسان ليمقت أن يقال عنه إنه ذو حاجة! ولكننا إذا ما امتدحنا شاعراً لقلنا عنه إنه يحتاج إلى الكتابة، وكذلك في قولنا للخطيب إنه يحتاج إلى الحديث، وللفتاة إنها تحتاج للحب. آه حتى أكثر الناس حاجة، إذا كان امتلك الحب، لكانت حياته ثرية إذا ما قورنت بحياة شخص فقير عاش حياته ولم يستشعر الحاجة لأي شيء! إن أعظم الثراء عند الفتاة هو حاجتها لمحبوبها، وكذلك المتعبد يجد الغنى الكبير والحقيقي

في احتياجه إلى الله. اسأل كلاً من الفتاة إن كانت تستطيع التقدم من دون المحب، أو المتعبد إن كان يحيى بسعادة أو يتقدم من دون الله! إذن إن معرفة الحب من ثماره هو بالضبط ما يمضي قدماً إذا ما كانت العلاقة صحيحة، وحينها يتبين ثراء هذا الحب. ولكن هذا قد يخلق تناقضاً عظيماً أيضاً، إن كان صحيحاً بالفعل أن الحب يأمر بإبقائه خبيئاً عصياً على الإدراك، ألن يكون ذلك شبيهاً بالنبتة التي أحست بعنفوان الحياة وخصبها، فلم تجرؤ على الإفصاح عن ذلك، فجعلت تظهر النعمة على أنها نقمة، فأبقت لنفسها سر ذبولها الذي يفوق الوصف! ذلك ليس صحيحاً إذن. فلو أن الحب ارتد بألم إلى موضع خفي، فإن حياة الحب نفسها ستولد تعبيراً جديداً للحب، وسيبقى الحب معروفاً بثماره.

أنتم أيها الشهداء الهادئون ضحايا الحب التعيس! لقد كابدتم ألم إخفاء حب داخل حب وبقي ذلك كله سراً خفياً؛ فلم تظهروه، فهكذا كانت عظمة حبكم التي قامت بتضحية كهذه: إلا أن حبكم عُرف من ثماره! ولعل هذه الثمار فقط أصبحت غالية نفيسة، فهي التي أنضجها الاحتراق الساكن لألم دفين.

إنما تُعرف الشجرة بثمارها؛ وكذلك تُعرف بأوراقها، ولكن الثمار هي جوهر المعرفة. إذن، لو أنك أشرت إلى شجرة من خلال أوراقها وعينت نوعها، ولكنك ومع مرور الوقت اكتشفت أنها لا تحمل الثمار، لعلمت من ذلك أنها لم تبدُ تلك الشجرة التي عرفناها من خلال أوراقها. والأمر مماثل لإدراك الحب. يقول الحواري يوحنا: «أبنائي الصغار، دعونا نحب لا بكلماتنا أو ألسنتنا، بل بحق من خلال أفعالنا»، وهل هناك ما هوأفضل ما يشبّه به الحب من أوراق الشجر؟ فقد تكون الكلمات والعبارات المخترعة في اللغة وافية في خلق معرفة الحب، ولكن لا يمكن التعويل عليها. فالكلمات نفسها عندما ينطقها أحدهم قد تبدو ثرية وباعثة للثقة، وقد تبدو في فم غيره وكأنها حفيف غامض لأوراق الشجر. قد تكون الكلمات ذاتها على لسان أحدهم «كالقمح المشبع المبارك»[1]، ولكنها وعلى لسان شخص آخر قد تكون مثل جمال الأوراق غير المثمر. ولكن ذلك لا يجب أن يكون مدعاة لحبس كلماتك، ولا أن تحجب شعورك عندما يكون نابعاً من منبع أصيل. فقد يخطئ المرء بحق أحدهم إذا ما أحجم عن تقديم ما هو مستحق له. سواء كان صديقك أو حبيبك أو طفلك، أو

(1) كلمة «corn» وهي تعني الذرة قد تعني في الكتاب المقدس القمح أو الحنطة وأي محصول من نوع الحبوب، والإشارة إلى الذرة تعني البركة والوفرة في الحصاد. (المترجمة)

أي شخص تضمر له العواطف، إن له الحق في بضع كلمات تعبر عن هذه العاطفة، لو كان حبك يحثك على ذلك. إن هذا الشعور ليس ملكاً لك؛ فهو يعود للشخص الآخر، والتعبير عنه أمر مستحق له، لأنك في شعورك تنتمي إليه، هو الذي ولد عندك هذا الشعور، وهو واعٍ لكونك تنتمي إليه. وعندما يُترع القلب بالشعور فلا يجب عليك من باب الحسد والكبر وانعدام الانصاف تجاه الآخر أن تجرحه بحبس هذا الشعور رهن شفتيك؛ عليك أن تدع اللسان يفيض بما امتلأ به القلب. عليك أن لا تخجل من شعورك، بل ولا تخجل من التعبير عنه لمن يستحقه.

لكن حب المرء لا يجب أن يكون في الكلمات والتعابير فقط، ولا ينبغي أن يدرك الحب بهذه الطريقة أيضاً. على العكس من ذلك فالمرء يعرف من خلال الثمار والأوراق أن الحب قد بلغ موسم نضوجه. يقول سيراخ[1] محذراً: «إنك لو ابتلعت أوراقك فإنك ستسقط ثمارك وتترك نفسك واقفاً كالشجرة اليابسة». فحقيقة أن تكون الكلمات والتعابير هي ثمار الحب الوحيدة يجعل من الأمر كما لو أن المرء انتزع الأوراق في غير أوانها، فحرم نفسه الثمار، والأفظع من ذلك أن المرء يدرك أحياناً الخداع المنطوي في هذه العبارات المستخدمة. ومن ثم تكون علامة الحب الخادع وغير الناضج حقيقة أن الكلمات والتعابير اللفظية هي ثمارها اليتيمة.

إننا نقول أحياناً في بعض النباتات أن علينا أن نزرع القلب، ويمكننا القول بالمثل عن الحب الإنساني: إن كان سيحمل الثمار بالفعل، ومن ذلك يعرف بثماره، فإذن وجب علينا أولاً غرس القلب. فمؤكد أن الحب ينطلق من القلب، ولكن علينا أن لا ننسى أن الحب هو الذي يغرس القلب وتلك حقيقة أبدية....

لا توجد كلمة واحدة في لغة البشر، ولا أي كلمة، ولا حتى أكثرها قدسية، يمكن أن نقول من خلالها: «إن نطق الإنسان بهذه الكلمة فإنه يقدم إثباتاً غير مشروط لحبه».... لا يوجد فعلٌ، ولا حتى واحدٌ فقط، وإن كان الأفضل، يمكننا أن نجرؤ بشكل غير مشروط على القول عنه: «من يفعل ذلك فإنه يقدم إثباتاً غير مشروط على أنه محب»، فذلك معتمد على كيفية إظهاره لهذا الحب. إن هنالك أعمالاً، كما نعلم، نطلق عليها بمعنى خاص تسمية أعمال الصدقة. ولكن لنكن صادقين، فإن منح الصدقات، وزيارة النساء الأرامل وإكساء الفقير، ليست بالضرورة أعمالاً تجعل الحب محل الإدراك. فقد يؤدي المرء أعمالاً حسنة من غير طيب خاطر، أو حتى من منطلق الأنانية، ولما

(1) إشارة إلى سفر يشوع بن سيراخ من الأسفار القانونية الثانية- الكتاب المقدس، العهد القديم.

كان الأمر على هذه الشاكلة انتفت عن العمل صفة الحب. لابد وأنك مررت بأمر مؤلم كهذا من قبل؛ ولعلك وجدت نفسك تفعل ما يجب على كل إنسان صادق الاعتراف به عن نفسه، وذلك لأنه ليس فظاً ولا قاسياً حتى يتغاضى عن أمر كهذا، ألا وهو أن يجد المرء نفسه وقد نسي وهو في خضم ما يفعله الكيفية التي وجب عليه تأديته بها. واأسفاه، لعل لوثر Luther قالها مرة: بأنه لم يصلّ صلاة واحدة في حياته إلا وقد أقلقتها ضجة خطرات لا علاقة لها بالصلاة، وهكذا يقر الإنسان النزيه أنه مهما كثرت المرات التي أعطى فيها الصدقات عن طيب خاطر وسرور، فإنه تعثر مرات بنقصان عمله، ولربما كان متأثراً بانطباع عرضي، أو بميل أو نزوة، ولعله أراد إرضاء ضميره، ولعله قدم الصدقة ووجهه مشاح عمن يعطيه.... دون أن يخطر له ذلك، فلربما كان حزنه يشغل تفكيره بدلاً عن رؤية الابتلاء الذي وقع على الفقير المحتاج، ولعله ينشد الراحة الذاتية من خلال منح الصدقات بدلاً من أن تكون نيته رفع الفقر. إذن فإن إعطاء الصدقة لم يكن في أسمى معانيه عملاً من أعمال المحبة. ص12-8.

إن هنالك واحداً فقط يمكن للإنسان أن يحبه أكثر من ذاته، ومعه حقيقة الأبدي، إنه الله. لذلك فالآية لا تقول: «عليك بحب الله كحب نفسك»، ولكنها تقول «عليك أن تحب سيدك وإلهك بكل قلبك وبكل روحك وكل عقلك». على الإنسان أن يحب الله بانقياد غير مشروط، وأن يحبه بإعجاب. وسيترتب على ذلك إثم إن تجرأ أي إنسان على نفسه على هذا النحو، أو تجرأ على السماح لآخر بأن يحبه على النحو ذاته. لو توسل إليك حبيبك أو صديقك لأجل شيء أنت اعتبرته بدافع قلقك وبسبب حبك الخالص له، على أنه مؤذٍ له: إذن فالمسؤولية ستقع عليك إن أنت أظهرت حبك بأن تمنح الموافقة على ما تمناه، بدلاً من أن تظهر حبك في رفضك لتحقيقها. ولكن عليك أن تحب الله مطيعاً غير مشترط، حتى وإن كان يبدو ما يطلبه منك جارحاً لك. زيادة على ذلك فالله يكون قد جرح اهتماماته. وذلك لأن حكمة الله لا تقارن مع حكمتك، وهداية الله ليست مرغمة على أن تكون مسؤولة عن مدى فطنتك. عليك أن تطيع في حب فقط. ص17

الحب إحقاق للقانون:

إحقاق القانون - أي قانون هذا الذي نتحدث عنه؟ نصنا هو الكلمة الرسولية، فحديثنا هو عن المحبة المسيحية، ومن هنا فإن هذا الخطاب يمكن أن يشير إلى قانون الله فقط. وفي هذا، فإن العالم... والله، الحكمة والدين المسيحي يتفقان على أن

هناك قانوناً ينبغي على الحب تحقيقه حتى يكون حباً، ولكنهما يختلفان فيما يكون هذا القانون، وهذا الاختلاف هو اختلاف لامتناهٍ. تؤمن الحكمة الدنيوية بأن الحب هو علاقة بين إنسان وإنسان، في حين أن المسيحية تعلمنا بأن الحب هو علاقة بين الإنسان الله الإنسان، أي إن الله هو البند الوسط. مهما كانت علاقة الحب جميلة بين اثنين أو بين الكثيرين، ومهما كان هذا الحب بالنسبة لهم بالمطلق مصدراً كل سعادتهم وكل نعيمهم، ومهما اتسم بالتضحية والإنكار المتبادلين، وإن امتدح الناس كلهم هذه العلاقة إذا كانت العلاقة مع الله مهملة فيها- عندها ومن وجهة نظر المسيحية، فإن ذلك لا يحتسب حباً، بل هو وهم عن الحب ساحر ومتبادل.

وذلك لأن حب الله في الحقيقة يعني حب الذات، وأن تعين أحدهم على حب الله معناه أن تحب هذا الشخص، وأن يعينك أحدهم على حب الله يعني حب هذا الشخص لك. مؤكدٌ أن الحكمة الإلهية لا تؤمن بأن من يحب سيحدد عشوائياً ما يتمنى أن يفهمه من الحب. الحب يعني بصدق التكريس والتضحية ؛ ومن ثم فإن العالم يعتقد بأن موضوع الحب (ليكن المحبوب، أو صديقاً، أو كل المحبوبين، أو وحدة اجتماعية، أو من يلازمون الشخص، وهم من سنطلق عليهم لغرض الاختصار تسمية «المحبوب»)، يجب أن يقرر إن كانت التضحية بالذات والتكريس ظاهرة، وإن ما كانت هذه الأمور حباً. ومن هنا يعتمد الأمر على الشخص الذي سيطلق الأحكام، ما إن كان سيطلقها بصورة صحيحة. إن كان موضوع الحب، الحكَم، لا يمتلك أمام الله مفهوماً حقيقياً لما يعنيه أن يحب نفسه ألا وهو أن يحب الله، عندها لن يكون للمحب تصور حقيقي لما يعنيه أن يكون محبوباً من قبل إنسان آخر، والذي يعني أن تُعان على حب الله؛ ولكن إن كان هذا صحيحاً، عندها وبالنتيجة سيتخذ المحبوب نوعاً زائفاً من التكريس والتضحية بالذات من أجل الحب الحقيقي، الحب الحقيقي في سبيل الحب الزائف. إن مجرد الحكم البشري على الحب ليس حكماً حقيقياً، لأن حب الله يؤلف حب الذات الحقيقي. إن كان الله، بالمقابل هو البند الوسط في الحكم على الحب فإن ذلك يتبعه حكمٌ نهائي وثنائي الأبعاد، وهو لا يزال الوحيد، بالرغم من أنه الوحيد الحاسم، والذي يبدأ من حيث انتهى الحكم البشري ويقرر ما إن كان الأمر حباً أو لا.

الحكم هو هذا: هل من الحب فعلاً، من وجهة النظر الإلهية، إظهار ولاء مماثلٍ لما هو مطلوب من موضوع الحب؟ ثم، ومن وجهة نظر إلهية، هل من الحب فعلاً أن نطلب ولاءً مماثلاً من موضوع الحب؟ إن كل إنسان عبد مرتبط بالله؛ ومن ثم فإنه لا يجرؤ على الانتماء لأي أحد باسم الحب، إلا إذا كان منتمياً لله في الحب نفسه؛

أو أن يمتلك أي شخص باسم الحب إلا إذا كان هو نفسه وهذا الآخر منتميين في حبهما إلى الله: لاإنسان يجرؤ على الانتماء لإنسان آخر بطريقة يكون فيها هذا الآخر كل شيء بالنسبة له؛ إن الإنسان لا يجرؤ على السماح لآخر بأن ينتمي إليه بطريقة يكون فيها هو كل شيء بالنسبة للآخر. إن كانت هنالك علاقة حب بين اثنين من الناس أو جماعة منهم، وكانت في غاية السعادة والتمام لدرجة أن شاعراً تغنى بها، بل وفي غاية السعادة لدرجة أن المرء يصبح شاعراً وهو لم يكن واحداً من قبل لفرط العجب والبهجة لمظهر هذه العلاقة، فإن هذا ليس بأية حال نهاية الأمر، لأن المسيحية تدخل هنا وتتساءل عن العلاقة بالله، وعمّا إذا كانت علاقة الحب تحفظ نفسها في الله. إن لم تكن هذه هي الحال، فهل ستتردد المسيحية، وهي لا تزال حامية للحب، أو لنقل لأنها كذلك، في فصل أجزاء هذه العلاقة باسم الله، إلى أن ينوي الحبيبان فهم الأمر.

ولو كان في نية طرف واحد أن يفهم الأمر، فالمسيحية عندها، وهي ما تزال حامية للحب، لن تتردد في حمله إلى مشكلة أشد إيلاماً، كما لم يحلم بها شاعر أو يغامر في وصفها. فكما أن الشاعر لن يكون له شأن كثير مع التعاليم المسيحية التي تقضي بحب المرء لعدوه، فإن شأنه قليل، بل أقل إن كان ذلك محتملاً، في قبول التعاليم التي تقول بكراهية المحبوب بدافع الحب وفي الحب. وما تزال المسيحية غير مترددة باسم الله، من أن تقيد العلاقة بشدة. إن المسيحية لا تفعل ذلك فقط لتقوم من قبيل جمع الديون العالقة المستحقة لله (لأن الله هو بالفعل السيد ومالك وثاق الإنسان)، ولكن الله يفعل ذلك انطلاقاً من الحب الذي يحمله للمحبين؛ لأن حب الله يعني أن يحب المرء نفسه، وأن يحب المرء شخصاً آخر مثل حبه لله يعني خداعاً للنفس، وأن يسمح للآخر بحب النفس كحب الله، فيه خداع للآخر.... ص 87-89.

إن الخطأ الأساسي في مجرد استيعاب الإنسان للحب يكون بأن الحب مجردٌ عن علاقته مع الله، ومن ثم عن علاقته بالقانون الذي يشير إليه عند القول بأن: «الحب هو إحقاق للقانون».... ولكن ما من حب أو تعبير عنه، بالمعنى الدنيوي والإنساني له، يمكن أن يجرده من العلاقة مع الله. الحب عاطفة جياشة، ولكن في هذه العاطفة، حتى قبل أن يتفاعل المرء مع موضوع الحب، عليه أولاً أن يدخل في علاقة مع الله، ومن ثم يدرك الزعم القائل بأن الحب فيه إحقاق للقانون. ص 92

إن القوى الموجودة في روح الإنسان لا تسلك السلوك نفسه كما القوى الطبيعية. إن أرهق المرء قواه الطبيعية فإنه سيتأذى، ومن ثم لن يكسب شيئاً. ولكن إن اختار المرء أن لا يستنزف قواه الروحية مثل أن يختار ببساطة استبطان روحه، وأن يستنزفها

حتى بلوغ الحد، فإنه ببساطة لن يكتشف الله، على الأقل ليس بالمعنى الدقيق، وإن صار الأمر هكذا، فإنه قد خسر أمراً ذا أهمية عظمى، أو إن الأمر الأهم قد غاب عنه أساساً. في إطار القوة الطبيعية، لا وجود للأنانية، ولكن فيما يخص الروح البشرية، فإن هنالك أنانية وجب إخضاعها للتواضع، هذا إن كنا بصدد اكتساب علاقة مع الله بحق. هذا إذن ما يجب أن يخوض غماره شخص يصب تركيزه على فكرة منفردة؛ عليه أن يختبر تلك الاقتحامات التي تقطع عليه فكرته كما لو أن كل شيء سُلب منه؛ عليه أن يواجه مخاطر الحياة حيث يكون من الجيد لو أن المرء خسر حياته في سبيل إنقاذ الحياة نفسها. عليه أن يمضي قدماً على هذه الطريق، إن كان سيأتي بأي شيء عميق إلى الضياء. وإن تنفّر من هذه الصعوبات، ستصبح فكرته سطحية، بالرغم من أنه ومع زمن فطن كهذا فإن البشر افترضوا يقيناً فيما بينهم وبين أنفسهم، وبدون إرجاع الأمر إلى الله أو إلى الأبدي، إن استنزافاً كهذا ليس بالضروري، إضافة إلى كونه ضرباً من الغرابة.... ولو أدرك الأمر روحياً فالحقيقة أن امرءا لا يمكن أن يصبح أداةً إلا إذا استنزف قواه الروحية على هذا النحو؛ وسيكون منذ هذه اللحظة، إن تحمل في إخلاص وإيمان، قد ربح القوة العظمى؛ ولكنها ليست قوته هو، فهو يكتسبها في نكران الذات... ص 291.

هذا العالم الباطني، هذا العالم الذي هو نسخة عمّا يسميه البشر بالواقع، هو الواقع..... من وجهة النظر المسيحية أن تحب البشر يعني أن تحب الله، وأن تحب الله يعني أن تحب البشر. وما تفعله للبشر تفعله لله، ومن ثم ما تفعله للبشر فإن الله يفعله لك. فإن كنت ناقماً على من يخطئون بحقك، فأنت في الحقيقة ناقم على الله؛ لأنه وفقاً للتحليل الأخير فإن الله هو من يسمح للظلم بأن يحل عليك. وعلى العكس من ذلك فإنك لو قبلت بامتنان الجرح الذي يحصل لك على يدي الله «على أنه هبة طيبة وتامة»، عندها لن تكون ناقماً على الناس. وإن لم يكن في نيتك أن تغفر، فعندها أنت تتمنى في الواقع شيئاً آخر، إنك تتمنى على الله أن يقسي قلبه فلا يغفر. كيف يمكن لهذا الرب قاسي القلب أن يغفر لك إذن؟ إن كنت غير قادر على تحمل إهانات البشر لك، كيف يمكن لله أن يتحمل خطاياك بحقه؟ كلا، المثل بالمثل. لأن الله نفسه هو في الواقع ممثل هذا المبدأ النقي: المثل بالمثل، إن الله هو إعادة تمثيل خالصة لما أنت عليه. إن كنت غاضباً، إذن فالله غاضب عليك؛ وإن حكمت قلبك الرحمة والعطف، فالله عندها رحيم بك. إن المحب اللامتناهي (الله) سيظهر لك أنه سيهتم بك بكلية، وأن لا أحد يمكنه أن يكتشف حتى أقل ما تضمره من الحب بعطف مماثل لعطف الله. إن علاقة الله بالإنسان لحاضرة في كل لحظة لتجعل مما في الإنسان في كل لحظة منتمياً للامتناهي.

إن الصدى، كما تعلم، يستوطن في العزلة. فهو يأتي لكل صوت، آه لكل صوت، وبدقة، حتى مع أقلها، فيعيد تمثيله، آه، وبالدقة ذاتها. إذا كانت هنالك كلمة لا ترغب بسماعها تقال عنك، فلتحصن لسانك عن قولها إذن، ولاحظ كيما تهرب منك في العزلة، لأن الصدى يرجعها فوراً ويقولها «بحقك». إن لم تكن منعزلاً يوماً فيعني أنك لم تعلم بوجود الله؛ ولكن لو كنت منعزلاً حقاً لعلمت أن كل شيء تقوله أو تفعله لشخص آخر، أن الله يقوم بمجرد إعادتها، وهو يعيدها القوة الموجودة في اللانهاية: كلمة الإحسان أو النقد التي تقولها عن الآخر، والتي يعيدها الله؛ فإنه يقول الكلمة ذاتها عنك، وهذه الكلمة المعادة تكون في إحسانك أو نقدك. ولكن من يؤمن بالصدى، عندما يكون ساكناً الليل والنهار في ضجيج المدينة؟ ومن يؤمن بأن مراقباً كهذا موجود، وأنه يتوافق تماماً مع مبدأ المثل بالمثل؟ من يؤمن به، إن كان معتاداً منذ الطفولة المبكرة أن يعيش في فوضى واضطراب؟ وإذا كان في الفوضى يسمع شيئاً عن طريق المسيحية، فإنه يبقى غير قادر على الاستماع بصورة صحيحة.... هنا في وسط إنذارات الحياة لربما لا يلاحظ صدى الكلمة المحكية لله أو للأبدية؛ فهو يتخيل أن إعادة تمثيلها يكون خارجياً. ولكن الخارج جسد ثقيل لا يقوى على إرجاع الصدى، والأذن خاملة جداً فلا تلتقط ما ترجعه الأبدية. ولكن سواء اكتشف الإنسان الأمر أم لا، فإن الكلمة نفسها ستبقى تقال عنه، وهي تلك التي نطقها هو نفسه. وإنسان مماثل يعيش وهو لا يعلم ما يقال عنه. لا بأس إنما كان إنسان ما غير واعٍ لما يدور عنه من كلام في البلدة؛ فقد لا يكون الكلام صحيحاً. آه، ولكن ما العمل سواء في اللحظة هذه أو خلال السنين، أن يكون الإنسان غير واعٍ لما تقوله الأبدية عنه، وماذا لو كان ما تقوله صحيحاً! ص 309- 310.

إلـــه الجمـــال

Un Dieu de beaute

عبد النور بيدار[1]

ترجمة: د. حسون السراي

---

(1) - باحث فرنسي.

الفلاسفة والله

[(الفلاسفة سواء أكانوا من الشرق أو الغرب، من المشركين في العصور القديمة،أو الموحدين في الثقافات التي كرستها الديانات:اليهودية والمسيحية والإسلامية، لم يتوقفوا عن التساؤل عن الله وطبيعته؛ وهذا التساؤل، حتى وإنْ كان يُظهر قناعاتهم الشخصية، إلا أنه يمثل لهم، دائماً، رهاناً نظرياً أساسياً. هل يمكن للعقل الإنساني أن يثبت، عقلياً، وجود الله؟ هل بمقدوره أن يبيّن لنا نمط العلاقة بين الإنسان والله؟ وقبل هذا وذاك، أهو مجبر على أن يُربك نفسه بأسئلة دينية من هذا القبيل؟ إن هذه الأسئلة، ونظائرها، هي أسئلة أفلاطون وأرسطو، ابن ميمون وابن رشد، ديكارت وفيورباخ؛ وهي كذلك أسئلة الفلسفات الشرقية التي تزعم، من جهة، أنها قادرة على اثبات وجود الله كما في الفكر البراهمي، أو ترفض، من جهة أخرى، هذا الوجود كما في الفكر البوذي).

بهذه الكلمة قدمتْ مجلة (عالم الأديان) الفرنسية (العدد «34»، 2009) ملفـّها الفلسفي بامتياز، تحت عنوان (الفلاسفة والله). وقد ضـمَّ هذا الملف مجموعة من الدراسات الفلسفية، الشديدة الإيجاز والدقة، لباحثين من مختلف المذاهب والقوميات، ومنها: (الأغريق والألهية) و(الله في الفلسفة الغربية الكلاسيكية) و(الفكر الهندي إثبات وجود الله وإنكاره)....... الخ. وقد اخترنا من ملفها دراسة بعنوان (الفلاسفة المسلمون، إله الجمال) لعلاقتها بمرجعية فكرنا الإسلامي المعاصر، ولطافة مدخل مناقشتها لموضوع الألهية في الفكر الإسلامي بعامة (المترجم)].

(الفكر الإسلامي يهتم، من حيث المقصد الأساس بفحص الطبيعة الإلهية

وأسرارها، ومن ثم بيان طبيعة الإيمان: إنــه يكرس، بهذا « فلسفة ـ نبوية»)؛ كيف طُرحتْ مسألة الله في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية؟ لأية غايةٍ وتحت أيّ تأثير؟ وكيف تصورت هذه الفلسفة وجود أو طبيعة الله ذاته؟

إنّ خلاصة موجزة مستمدة من مؤلف يُعد الأشهر في تاريخ هذه الفلسفة: « إحياء علوم الدين " لأبي حامد الغزالي (1059- 1111م)، يمكن أن ترشدنا، وبتصورات دقيقة، إلى الإجابة عن هذه الأسئلة. يحدثنا الغزالي عن جمال الله قائلاً:" فإن ثبت إن الله جميل كان لا محالة محبوباً عند مَنْ انكشف له جماله وجلاله كما قال رسول الله (ص): إن الله جميل يحب الجمال ".

إننا نفهم جيداً، من هذا، الغاية من استخدام العقل الذي يحاول أن يثبت بوضوح الجمال السامي لله، كي يُصبح القلب بذلك مُحباً عاشقا. إن الفلسفة تضع نفسها في خدمة الإيمان، تلك هي النتيجة التي يمكن استخلاصها من الغزالي، انسجاماً مع الخلاصة التي ذكرناها أعلاه: إنّ ما نحبه في جمال الموجود أو الشيء إنما هو ما يُعبر عن" الكمال الذي يتفق وطبيعته ". هكذا هو الأمر، على سبيل المثال، مع الفرس: جريُهُ ورشاقة سرعته... الخ. وعلى هذا النحو يُعّرف الله على أنه حاصل كل الكمالات التي يمكن تصورها، ومن ثَمَّ فهو الموجود الاكثر سموّا ـ وعظمة من جميع الموجودات المحبوبة باعتبار أن الله حائز لا على واحد من الكمالات كأي كائن مخلوق محبوب آخر وإنما على جميع الكمالات كما ذكرنا: (التفكير الإسلامي في الله يتميز بفكرتين: فكرة تعاليه المطلق، وفكرة مشاركة المخلوق في الجمال الإلهي الذي يُـظهر كل مخلوقٍ شطراً منه).

إنّ هذه الطريقة في تصور الله بوصفه الجمال السامي، الذي منه فضيلتا العشق والابتداء [1] اللتان تثيران، معاً، في الإنسان توقاً لايمكن مقاومته، تذكرنا بالقديس أوغسطين أو أفلاطون – حيث نجد في محاورة « المأدبة » [2] كيف يجذب الإله النفس نحوه، وهي مأخوذة بالجمال، كما لو أنها مدعوة إلى وليمة. وهكذا فإن النص المقتبس من الغزالي يدلّنا، وعلى قدر مساوٍ لرؤيته الإسلامية، على التأثير الكبير للتراث الأفلاطوني والأفلوطينية المحدثة [3] التي تمثلتْ بطريقة تعود إلى التراث الأرسطي.

الفعل المحض

يُعرف الفلاسفة المسلمون الله [تعالى]، بتأثير من (ميتافيزيقا) أرسطو[4]، بأنه (الفعل المحض الذي لايوجد موجود أكثر كمالاً منه) وهذا الموجود أكثر تجريداً

من التصور السابق لله بوصفه إله الجمال. ويوجز كريستيان جامبيه هذا التصور الثاني عندما يقول، وهو بصدد الكلام عن الله بنظر ملا صدرا (المتوفى عام 1641م) (إنّ الله مطلق التواجد المحض)[5]؛ صياغة لافتة بلا شك، ولكن يجب أن تفسَّر. فما هي، على وجه التحديد، طبيعة (فعل الوجود المحض) الذي لله ؟ إنـهُ في ذاته: محض تأمل وفكر ومعرفة. إنـهُ الفكر المحض، (فكر الفكر).[6] ومن فعل تأمل الله في ذاته صدر الخلق برمته، الخلق الذي كان يُنظر إليه على أنه الشاهد المرئي على وجود الله، المنبثق من الغنى اللامحدود الذي تُخفيه ماهيته. ونلاحظ ايضاً من هذا النص المقتبس من الغزالي موضوعين آخرين يتعلقان بالتأمل الإسلامي في الله، الأول منهما يتصل بتعاليه المطلق: وفي هذا يحافظ على الفكرة القرآنية التي تدعم العقيدة الرئيسة في الإسلام، أعني: أن الله متعال، وليس (لَهُ كـُفُواً أَحَـد) («سورة الإخلاص» الآية «4»)؛ وهي فكرة تجعل من الله ذلك الموجود الذي لايمكن مقارنة جماله، على نحو دقيق، بجمال الموجودات المخلوقة. والثاني منهما يتعلق بمشاركة الخلق في الجمال الإلهي الذي يُظهر كل مخلوق شطراً منه – وهي فكرة سيتمسك بها الفلاسفة المتصوفون لكي يصفوا العوالم بعدها (تجليات إلهية) لامتناهية (وهو الاسم الذي أطلق على تجلّي أو تمظهر الله في العالم أو تجلي اللامتناهي في المتناهي المتعيّن). وعلى هذا النحو كتب جلال الدين الرومي (1202– 1273) المولود في خراسان: (كل يوم، يكون الله في حالة مغايرة. وإذا كان يتجلى بمائة ألف طريقة فإن هذه لن تشبه أبداً الطرائق الأخرى). والآن، إذا كنـا نتصوّر الله: جمالاً سامياً وفعلاً محضاً وتعالياً مطلقاً أو تجسداً لامتناهٍ في كل موجودات العالم، فإننا، والحق، نحتاج إلى فلسفة تنشغل دائماً، كموضوع متفـرّدٍ لها، بفحص طبيعته وإدراك أسراره، ومن ثم: تفهّم الأيمان. فلسفة من شأنها أن تكرّس، إذا ما تم ذلك، فلسفة دينية أو روحية. وقد أشار هنري كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) (جاليمار 1964) إلى السمة الرئيسة المميزة للفلسفة الإسلامية: (إنّ السمة المميزة في الإسلام هي أن تاريخ الفلسفة والتاريخ الروحي يقومان معاً بحيث لايمكن فصل أحدهما عن الآخر (.....). وهكذا فإن الفلسفة تظهر بصورة فلسفة نبوية).

العقل والإيمان

نعم، سيتحدث كانتْ Kant [7]، فيما بعد، عن فلسفة لم تخرج بَعدُ عن (حالة الوصاية) الدينية، ولم تبلغ مرحلتها النقدية. أما في هذه (الفلسفة النبوية) فإننا

لانستطيع أن نرى أيَّ انفصال بين العقل والإيمان؛ ففي الروح من فلاسفتنا نعمةٌ تجودُ على العقل عظمة-مُـميّزة-، وتـُعطي الفلسفة طريقة لرفع شأن الدين وسموّه. إن الفارابي العظيم، ولد في آسيا الوسطى في العام 870 م (والمسمى «المعلم الثاني» بعد أرسطو الذي سمي «المعلم الأول» كان الوحيد، في الحقيقة، الذي أعلى من شأن الإنسان إزاء الملـّة وذلك عن طريق الفلسفة؛ فالفارابي يميز بين (الملـّة الضالة) La Religion Fourvoyee التي لم تعتد على ممارسة الفلسفة وبين (الملـّة الفاضلة) La Religion Vertueuse التي تستخرج من الفلسفة «أسباب» و«غايات» توصيفها على هذا النحو، وتستنبط منها البراهين على إثبات (آرائها النظرية) كذلك. إنّ الشيء المؤكد الذي لاشك فيه هو أن هذه الوظيفة التي نسبها الفلاسفة المسلمون للعقل في مقابل الدين قد أثارت عليهم غضب اللاهوتيين. وهكذا تعرّض ابن رشد Averroes (1126- 1198) إلى كل الأخطار الناتجة عن التفكير في المقدس. (إن الحدود في الإسلام، بين الفلسفة واللاهوت والتصوف بقيت مفتوحة. والله «تعالى» بالنسبة للمفكرين المسلمين بقي موضوعاً للتصّور والشعور فكرةً وحضوراً).

وعلى سبيل المثال، عندما اقترح تفسيراً شخصياً للآية الكريمة: (وَمَا يَعْلَمُ تأويلَهُ إلاّ اللهُ والرّاسِخُونَ في العِلمِ يَقولُونَ آمنـّا بِهِ) («سورة آل عمران» الآية «7»). وبحسب تدوين هذه الآية، ليس هناك من ضرورة لوضع علامة التوقف بين لفظ الجلالة وكلمة (الرّاسِخُونَ).[8] ويوضح لنا دومينيك أرفوا في كتابه (ابن رشد، مطامح مفكـّر مسلم) (فلاماريون، 2008) ذلك قائلاً: (إنّ هذه الفئة الأخيرة التي يُسميها ابن رشد: «الراسخون في العلم»، بحسب الصياغة القرآنية، قد ألفها – بنظره – الفلاسفة). والنتيجة المحصّلة من ذلك هي أن هؤلاء الفلاسفة قد عُدّوا: هم المؤولون الموصوفون كثيراً في القرآن، والذين يعادلون في تأويلهم الله [تعالى]. فكيف تأتي لمثل هذه الفلسفة النبوية، إذن، أن تمتلك الجرأة فتفكر في الله أو (تفكر مثل الله) وتبقى، مع ذلك، فلسفة؟ لكن الحكمة الإلهية تتفرّد في شأن التأمل في الله عن طريق استعمال الوعي الذاتي المـُلهَمُ.

إن الغنى المميز والخصوبة الخاصة بالإسلام إنما تكمن في حقيقة أن الحدود، في الإسلام، بين الفلسفة واللاّهوت والتصوف بقيت مفتوحة؛ بمعنى: أن العقل والإيمان، البرهان والإلهام، التأمل النظري والتجربة الروحية، استطاعت كلها أن تستمر في إخصاب بعضها بعضاً من دون تناقض عند المفكرين المسلمين؛ فبقي الله تعالى موضوعاً للتصوّر والشعور، فكرةً وحضوراً. لا شك من نسبة قيام الصراع بين

العقل والإيمان إلى أوروبا القرن الثامن عشر؛ ولكن هذا الصراع بينهما لا يمثل بطبيعته تعارضاً حتمياً على نحو مطلق بحيث يسوّغ الرغبة في تعميمه. على أية حال، فإن الذي لم تختلقه الفلسفة الإسلامية ولم يغب عن متنها، إنما هو الوعي بنوع محدد ممكن من التجربة الإنسانية، تجربة (شيءٍ ما نُسمّيه، بالاتفاق، الله [تعالى])؛ وقد حاول فلاسفة الإسلام أن يتبيّنوا طبيعته بدلاً من أن يقفوا عند المعنى الحرفي للفظ الجلالة « الله» (كما هو الحال في الدين الشائع) أو يرفضوا وجوده (كما هو الحال في مذهب الإلحاد).

استنباط المجهول من المعلوم

أنْ يكن الإنسان: هذا الموجود القادر على معرفة الله بصورة مباشرة، فإن ابن رشد هو الوحيد الذي كان على شك من هذا الأمر استناداً إلى الآية القرآنية التالية التي يجيب فيها الله تعالى موسى: ﴿قالَ لَنْ تَرَانِيَ وَلكن أنظُرْ إلى الجَبَلِ فإنْ اسْتَقَرَ مكانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيَ فَلَمّا تَجلّى رَبُّهُ للجَبلِ جَعَلَهُ دكاً وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً﴾ («سورة الأعراف» الآية « 139»). إنَّ فقدان مُوسى لوعيه أمام الله يرمز، بنظر ابن رشد، إلى أن المعرفة الإنسانية لايمكنها أن تعلو، تماماً إلى ما وراء حدود العالم. هناك درجة من الانكسار في خط الحكمة الإلهية الإسلامية بين أولئك الذين يقدّرون أنهم يستطيعون رؤية الله (أي: يدركونه ببصيرة روحية)، وبين أولئك الذين يقدّرون أن ليس بمقدورهم سوى استنباط وجوده عقلاً وحسب.

الفئة الأولى هم غنوصيو الشرق من نسل ابن سينا Avicenne (والغنوصية هي النظرية أو العقيدة التي تقرّ بامكانية معرفة الله عن طريق البصيرة)؛ فمن وجهة نظر هؤلاء أننا نستطيع أن ندرك إشراقاً Une illumination ممكناً في الذهن الإنساني متأتياً من العقل الإلهي، بكلمات أخرى: رؤية الله عن طريق الله نفسه في مرآة ذهننا الإنساني. أما بالنسبة للفئة الثانية، وعلى الأخص ابن رشد من بينهم، فانها تؤكد على أننا لا نستطيع معرفة الله إلا عن طريق أعماله أو صنائعه أي الكون المنظم Kosmos بوصفه مخلوقاً له؛ بكلمات أخرى، يقولون: إننا لا نستطيع معرفة العلة إلا من خلال معرفة المعلول [= العالم أو الكون]، ويتأتى ذلك عن طريق القياس الذي هو، وبحسب تعريفه، وسيلة منطقية لـ (استنباط المجهول من المعلوم؛ فعلى منْ يريد أن يعلم الله بالبرهان) أن ينظر، أولاً وقبل كل شيءٍ، في صنائع الكون التي خلقها الله. [9] إن (فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الكون [10] من حيث يدل على الصانع LArtisan

(.....) والكون إنما يدل على الصانع بمعرفة صنعته. وكلما كانت المعرفة بصنعته أتم كانت المعرفة بالصانع أتم).

والآن، هل يمكن لوجود الله أن يُرى أم لا؟ هل الله [تعالى] تجربة ممكنة بالنسبة لنا أم إنها وحسب الصورة الأكثر سموّاً من صور أحلامنا؟ إن الفلسفة الإسلامية تواجه ها هنا، واحدة من اكثر المشكلات الكونية استعصاءاً بالنسبة لوضعنا البشري.

هوامش المترجم:

1) لأن الله تبارك وتعالى « مبدأ» الوجود. وهو التصور اللاهوتي الصحيح الذي كرسته الفلسفة الإسلامية على مستوى المفهوم الفلسفي الذي منه، بخاصة، «واجب الوجود» و«الوجود الضروري»... الخ. أما مبدأ العشق أو المحبة، بصفة عامة، فلأنّ المخلوقات تمثل شطراً من جماله اللامتناهي كما ورد سابقاً.

2) محاورة « المأدبة Le Banquet» محاورة معروفة للفيلسوف اليوناني الأشهر أفلاطون Plato (427- 348 ق. م)، حيث طرح فيها، على لسان سقراط، المبادىء الأساسية لنظريته الجمالية التي تبدأ من الجمال الحسي إلى الجمال الأخلاقي إلى الجمال الروحي. والنفس البشرية العامة تنجذب أول ما تنجذب إلى الجانب الحسي (= الوليمة) ثم تترقى إلى المراتب العليا في سلم الإدراك الجمالي.

3) يطلق اصطلاح الأفلوطينية المحدثة على الفلسفة التي وضع أسسها الفيلسوف الإسكندراني، من أصل يوناني، أفلوطين (205- 270ق.م) ومنه جاء اسمها؛ والتي كان لها، وبخاصة على المستوى الميتافيزيقي (= علم « ما بعد الطبيعة») المتعلق بنظرية «الفيض» أو «الصدور» أثر كبير ما كان لكثير من الفلاسفة المسلمين، نظير الفارابي وابن سينا، من دونه مخرج لحلّ مشكلة انبثاق أو صدور «الكثرة» من «الواحد» الذي هو الله تعالى. وهو مخرج أتاحته نظرية الفيض الأفلوطينية هذه التي افترضت أن العالم يفيض، شأنه شأن فيوض الشعاع من الشمس، من الواحد. ولكن الواحد الأفلوطيني قد صيغ في الفلسفة الإسلامية بمفاهيم التراث الأرسطي الميتافيزيقي نظير: الوجود المحض، فكر الفكر... الخ وهذا ما قصده الباحث وسيأتي بيانه.

4) الـ (ميتافيزيقا) كتاب لأرسطو Aristote (385- 422 ق.م) الفيلسوف اليوناني الأشهر بعد أفلاطون؛ وكان في الأصل مجموعة « بحوث» أطلق عليها تلميذه ومصنف مؤلفاته أندرونيقوس الرودسي هذا الأسم؛ والمعنى الحرفي لها « ما بعد الطبيعة».

5) بإزاء Dieu est intensite pur d exister وهي عبارة كان من الأجدر القول: ساحرة، لا لافتة فحسب، لا تخرج إلا من تفلسف فلاسفة الوجود في الوجود وملا صدرا واحد منهم بلا شك. ولم أجد ترجمة اجتهادية لها أفضل من هذه بحسب المستطاع.

6) هذه العبارة، والعبارة التي سبقتها، مقتبسة من « ميتافيزيقا» أرسطو، وإذا أضفنا إليهما عبارة ثالثة لا تقل عنهما دقة وشهرة، واعني: «صورة الصور» نكون بهذا قد استقرأنا العبارات الأساسية التي أطلقها أرسطو على «المحرك الأول» الذي قرأته الفلسفة الوسيطة (مسيحية واسلامية) قراءة لأهوتية، صحيحة في أفقها، فأصبح يدل عندها على الله تعالى.

7) إيمانوئيل كنت Kant (1724- 1804م) الفيلسوف الألماني الأشهر، صاحب الفلسفة النقدية

التي أودعها بمؤلفات نقدية ثلاثة «نقد العقل المحض» و(نقد العقل العملي) و(نقد ملكة الحكم). ومقصد الباحث من هذا الكلام على كنـَتْ: هو أن الفلسفة الغربية عندما وصلت إلى المرحلة النقدية على يد كنـَتْ فصلت بين العقل والإيمان. ولهذا يقارن بينها وبين «الفلسفة النبوية» التي ينسبها إلى مجمل الفكر الإسلامي الذي لم يفصل، كما يعتقد هو، بين العقل والإيمان.

8) يذكر الباحث ترجمتين فرنسيتين لهذه الآية. وهذا التعليق للباحث يأتي مباشرة بعد الترجمة الفرنسية الأولى التي ترد في تدوينها علامـة التوقف (=«0») بين لفظ الجلالة وكلمة (الراسخون)، ثم يذكر الترجمة الفرنسية الثانية التي تحافظ على السياق اللغوي للآية كما هي مدونة في القرآن الكريم، وقد أثبتناها في المتن. وقد اخترنا هذا الإيضاح للقارىء بدلاً من ذكر نص الترجمتين. وسياق كلام الباحث يوحي بأن ابن رشد يعتمد في تفسيره تدويناً للآية يتضمن، ظاهراً، علامة التوقف تلك؛ والمسألة، في الواقع، ليست كذلك بحسب كتاب ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال) وليراجعه القارىء الكريم.

9) هذه النصوص مقتبسة من كتاب ابن رشد (فصل المقال...) وكلام الباحث كله هنا يستند إلى ما جاء في هذا الكتاب. والجدير بالملاحظة الدقيقة: ان ابن رشد لم يستخدم، في هذه النصوص، كلمة (خلق) أو فعل خـَلـَقَ Creer لأمر معروف يتعلق برؤيته للعالم. ولكننا حافظنا على ماذكره الباحث.

10) في النص الرشدي (الموجودات) وليس (الكون Lunivers) والباحث ملزم هنا، بكلمة (الكون)، بقطع النظر عن الترجمة الفرنسية التي يعتمدها، لكلامه السابق عن الكون المنظم Kosmos. وقد استلزم هذا التغيير في اللفظ تغيرات لغوية، غير مؤثرة على المعنى في تكملة النص.

التجربة الدينية واحياء الدين

حوار مع
محمد مجتهد شبستري

• طوال المائة أو المائة وخمسين عاماً الماضية ظهرت شخصيات بارزة على مسرح النهضة الإسلامية، وكانت لها محاولاتها الرامية الى إحياء الاسلام، أو إحياء مجد المسلمين وعظمتهم. من المناسب أن نبدأ البحث بمفهوم الإحياء، ما تصورك عن مفهوم إحياء الدين، وكيف تنظر لطبيعة هذا الإحياء وتفسيره؟

o لا يمكننا الكلام عن إحياء الدين إلاّ بعد أن نتوافر على تعريف واضح للدين ذاته. ويمكن إطلاق تعريف الدين بنحوين:

الأول: دراسة الدين كظاهرة على امتداد التاريخ الإنساني.

والثاني: تعريف الدين بحسب ما تمليه علينا النصوص الدينية.

وهنالك بالطبع تعاريف متفاوتة تنتهي اليها الدراسات التي تتناول الدين من خارجه. وسأعرض فيما يلي تعريفي للدين، والذي يقول به معظم ذووا الاختصاص في المعارف والعلوم الدينية، وهو التعريف القائم على أساس المستويات المختلفة للتدين.

لقد ظهرت الأديان الكبيرة في العالم على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول هو مستوى الممارسات والشعائر، وهو أوضح المستويات للعيان. ولو أردنا معرفة أبعاد هذا المستوى في النموذج الإسلامي مثلاً، فيمكن القول: إنه عبارة عن أداء المسلمين للصلاة والصيام والإنفاق والحج، ومشاركتهم في الحياة السياسية والاجتماعية بدوافع دينية وما الى ذلك. ونستطيع تسمية هذا المستوى بمستوى الممارسات والشعائر.

وإذا تجاوزنا هذا المستوى الى ما هو أعمق منه، كنا أمام مستوى الأفكار والعقائد، كالتوحيد والنبوة والمعاد، وعلم الانسان و...الخ. إنه المستوى المتصل

بالعقيدة والأفكار الدينية، والمرتبط من ناحية أخرى بالمعرفة الانسانية، والذي نجد فيه مجموعة القضايا التي عادة ما تشكل أصول العقيدة في دين معين، أو هي علم الالهيات في ذلك الدين.

لكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحد، فللدين مستوىً أعمق من ذلك أيضاً، ألا وهو مستوى «التجارب الدينية».

وإذا تصوّرنا هذه المستويات دوائر تحيط ببعضها؛ لكانت التجارب الدينية الدائرة المركزية الواقعة داخل الدائرتين الأخريين.

التجارب الدينية وليدة مثول الانسان أمام الذات الالهية في الكون، وهي تجارب متنوعة ومتكثرة، كتجربة الانجذاب والهيبة، وتجربة الاعتماد، وتجربة الأمل، وتجربة الحب، و....

لاشك أن الايمان الديني يرتكز على هذه التجارب، والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والعارفون والقديسون، حيث كانت لهم تجارب عميقة جداً، وقريبة غاية القرب من الألوهية. والواقع أن هذه التجارب هي أعمق مستويات الأديان الكبرى، أي أنها في الحقيقة النواة المركزية للأديان.

أما المستوى الثاني الذي سميناه مستوى «المعرفة»، فهو الذي يتولّى تفسير هذه التجارب، أي أن الذي يحصل للانسان بشكل غامض وبدون حدود معينة في مستوى التجارب، يتحول الى حقائق مفهومة ومعقولة في مستوى المعرفة.

ومستوى الممارسات والشعائر هو الآخر يستند الى هذه النواة المركزية، فلولا تلك التجارب؛ لكانت الأعمال والشعائر الدينية مجرد عادات عرفية واجتماعية وثقافية ليس إلاّ. إنني أرى أصل الدين وجوهره كامناً في تلك التجارب، وبالطبع فإن هذه التجارب لا تحصل لجميع الناس بدرجة واحدة. هذا هو معنى الظاهرة الدينية بحسب النظرة الخارجية للدين.

وإذا نظرنا للمسألة من داخل الدين، وأردنا استخلاص معنى الدين من القرآن الكريم مثلاً، وجدنا أن معنى الدين في القرآن الكريم هو المعنى ذاته الذي ألمعنا إليه قبل قليل، ففي القرآن أيضاً يشار الى أن البؤرة المركزية للدين هي تلك التجارب، وإذا ما تحدّث القرآن عن المعرفة الدينية، فإنما يتحدث عنها بوصفها تفسيراً لتلك التجارب، وحينما يتحدّث عن الممارسات والشعائر الدينية يعتبرها هي الأخرى سلوكاً إنسانياً يستند الى تلك التجارب.

ليس معنى الدين في القرآن الكريم مجموعة القضايا التي يحملها الوحي الى الدنيا، ويدعو الناس إلى الايمان بها. وللأسف فإن الشائع في مجتمعنا هو أن التدين عبارة عن التسليم بالأصول العقيدية، فلو قال المرء: إنني مؤمن بالتوحيد وبالعدل والنبوة والامامة والمعاد، لكان إنساناً متديناً. لكن الأمر في حقيقته ليس كذلك، فالمتدين في القرآن الكريم هو المؤمن، والمؤمن هو الذي يقيم معارفه الدينية على أساس التجارب الايمانية.

القرآن يعرّف نفسه بصفته وحياً وآيات، ولابد هنا من التدقيق في هذين التعريفين. الوحي بمعنى الإيحاء الخاطف الخفي. يقول القرآن: إن هذا الكتاب إيماءات واشارات خاطفة من الله عزوجل. كما يقول: إن هذا الكتاب آياتٌ، هي في الواقع علامات وإشارات إلهية. من أين تأتي هذه الإشارات والعلامات؟ إن ملاحظة الإشارات والعلامات حادثة ومسألة تجريبية، فأنْ يرى الانسانُ شيئاً ما بصفته علامة أو آية من الله، نمطٌ من أنماط التجربة. وإذا أشرت بيدك الآن ونحن جالسون هنا الى مكانٍ ما، فإنني سأجرّب إشارتك هذه. القرآن الكريم يطلب من مخاطبيه أن يتلقّوا القرآن كوحي وآيات، مما يعني أنّ مثل هذا التلقي ممكن من وجهة نظر قرآنية. ولو كان القرآن بالنسبة للنبي وحياً، لكنه بالنسبة لسائر الناس كتاب فلسفة أو كلام أو مجموعة من القضايا الأخرى، لما كان في نظرهم وحياً إلهياً.

إذن الآيات والإشارات شيء، والقضايا الفلسفية شيء آخر. التدين الاسلامي من وجهة نظر قرآنية، هو أن يفهم المخاطبون هذه الاشارات والإيماءات كإشارات وإيماءات، ثم يسلّموا بها، وليس بالقضايا الفلسفية. والتسليم للإشارة هو أن يتجه الانسان ويتوجه بقلبه لكل صوب أو جهة تدل عليها الإشارة[وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض]. فحينما نقول في تفسير[إن الدين عند الله الاسلام]: إن الاسلام ليس مجرد قبول مجموعة من القضايا الاعتقادية، نقصد بذلك أن الاسلام هو التسليم للوحي مع حفظ الهوية الوحيانية للوحي.

إذن فالاسلام "توجّه من الأعماق"، وحينما نتحدّث عن التوجّه، سننتهي الى الحديث عن "الخروج من الذات" أو "الهجرة من الذات" والتحرّك من الذات الى الآخر. والذات التي ينبغي أن يخرج منها الانسان هنا هي التي تشكّل أبعاد الهوية الانسانية: الذات التاريخية، والذات الاجتماعية، والذات المدنيّة، والذات اللغوية. فالانسان يتحدّد بالأبعاد التاريخية والاجتماعية والجسمية واللغوية، وهو بصورة عامة يعيش على مقاسات هذه الأبعاد الأربعة. ومهمة الوحي والآيات الالهية هي أن تفتح أفقاً آخر في

وجه الانسان غير تلك الأبعاد الأربعة، ومن دون أن تلغيها تجعلها مرنة شفافة، يستطيع أن يجتازها الانسان للوصول الى الله. وطبعاً فإن هذا الاجتياز عادةً ما يستصحب معه الغبار، بحيث لا تبلغ الشفافية المذكورة الدرجة القصوى وحالة الذروة أبداً.

والآن إذا سلّمنا بأن أساس التدين، سواء بالنظرة الداخلية أو الخارجية، هو هذه التجارب، جاز لنا أن نسأل عن معنى إحياء الدين. وعندها سيكون الإحياء قبل كل شيء إحياءا لتلك التجارب، فإذا ما تم إحياء هذه التجارب تم إحياء الدين، وبذلك يسري الإحياء الى مستوى المعارف والعقائد، والى مستوى الأعمال والشعائر.

إذن ينبغي لأجل إحياء الدين التركيز على التجارب الدينية لدى الناس، ففي المجتمع الذي تزدهر فيه تجارب الناس الدينية يكون الدين قد أُحيي. ومن الصعب طبعاً تحليل ما يحدث في المجتمعات بالضبط، إذ يجب النفوذ إلى أوساط المجتمع، وتجاوز الضجيج والتحوّلات الظاهرية. كما ينبغي معرفة كيف يعيش المجتمع حياته، وكيف يفهم العالم، وكيف يفهمون كتابهم الديني وقيمهم الدينية. المهم النفوذ الى عالم التجارب، فقد تأخذ أعمال وممارسات الناس في فترة معينة شكلاً دينياً، لكنها لا تكون مرتكزة إطلاقاً على تجارب دينية، وإنما على مجموعة من المصالح والأعراف. وحتى لو شهد المجتمع خلال حقبة من الحقب ازدهاراً في علم الإلهيات والفلسفة والفقه والعلوم القرآنية، وتطوّع الآلاف لدراسة هذه الفروع، لن يعني كل هذا إحياءا دينياً بحال من الأحوال، فقد تكون كل هذه مجرد تحولات علمية وثقافية وأدبية وليست إحياءا لدين. وكذلك الحال بالنسبة للتحولات السياسية، التي قد تحصل في مجتمعٍ ما بصبغة دينية، فهي لا تعني بالضرورة حصول الإحياء الديني. ذلك أن التحولاتِ السياسية كالتحولات العلمية والثقافية ظواهر تاريخية لها أسبابها، ويمكن تفسيرها في ضوء تلك الأسباب.

• السؤال الذي يرد على الذهن هنا هو: هل يمكن تصور البؤرة المركزية للدين من دون العقائد والأفكار ومن دون الأحكام العملية؟ هل يمكن الحديث عن تجارب دينية محضة؟

o ليست القضية أن توجد التجارب الدينية لوحدها أم مع غيرها. لا شك أن التجربة الدينية لها ظهورها على مستوى المعارف، وعلى مستوى الأعمال والشعائر. القضية هي السبيل الذي يجب أن نسلكه لمعرفة حصول أو عدم حصول الإحياء الديني في مجتمعٍ ما، فهل هو الممارسات والشعائر، أم العقيدة، أم التجارب الدينية؟ أقول: إننا إذا اعتبرنا التجارب الدينية هي المعيار، فستكون المعرفة المنبثقة عنها معرفة دينية،

وستكون الشعائر والممارسات المنبثقة عنها دينية هي الأخرى. ولن نطلق الصفة الدينية على كل معرفة أو كل شعيرة، إذ إن المعارف والشعائر التي لا تنهض من تلك التجارب لن تواكب تلك التجارب ولن تكون دينية أساساً.

• **كانت هنالك نماذج إحيائية طوال التاريخ بالدوافع التي ذكرتها. إذ يمكن القول: إن نهضة الغزالي كانت من هذا النمط الى حدٍّ ما، أما في عصرنا الراهن، حيث انطلاق الصحوة الاسلامية الشاملة، الى أي حدٍّ تبدو هذه الصحوة قريبة من الإحياء الديني المذكور؟ وهل كان روّاد الصحوة يرون إحياء الدين رهيناً بإحياء التجارب الدينية، أم بالإحياء على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والثقافية؟**

o ان نهضات عالمنا خلال المائة والخمسين عاماً الأخيرة سياسية أكثر منها نهضات إحياء ديني. بمعنى أن رواد هذه النهضات أرادوا عموماً حل مشكلة التخلّف والهيمنة الاستعمارية، فكانوا يرون في الغرب مستوىً صحياً رفيعاً، بينما ليس هنالك شيء من هذا القبيل في العالم الاسلامي، ففي الغرب تطوّر علمي متسارع ليس له ما يناظره في العالم الاسلامي. وفي العالم الغربي تمت معالجة مشكلة الفقر الى حدٍّ ما، ولم يحصل مثل ذلك في العالم الاسلامي. وفي الغرب قامت ثورة صناعية، بينما لم يحدث شيء في عالم المسلمين. وفي الغرب نظام اجتماعي وسياسي متطور وليس في العالم الاسلامي مثل هذا النظام. والى آخر هذه الملاحظات والفروق.

لقد كان المصلحون يفكرون غالباً بإيجاد حلول لهذه المشاكل والقضايا، وكانت أساليب عملهم متمايزة. فأسلوب السيد جمال الدين يختلف عن أسلوب محمد عبده. إذ كان السيد جمال يركّز بالدرجة الأولى على التحرك والفعل السياسي، كان يدعو الى الوحدة السياسية بين الاقاليم الاسلامية، والتأكيد على ما كان للمسلمين سابقاً من العزة والعظمة، وما آل إليه أمرهم في الوقت الحاضر. بينما كان محمد عبده يتصور أن المسألة المهمة هي تغيير مناهج تفكير المسلمين، فمثلاً ينبغي التحرر من التفسير الخطأ لفكرة القضاء والقدر، وتغيير نظرة المسلمين الى العلوم، والتشديد على تبني الاسلام للعلوم (حتى بمعناها الحديث) وأنه داعية التطور والرقي. ان أغلب كتابات وخطب عبده تدور حول هذا المعنى. فقد كان يريد ترسيخ هذه الأفكار، لإحداث تحولات مهمة في الحياة الدنيوية للمسلمين، وتحريرهم من التخلف والأمية. في حين كان جمال الدين الأفغاني يرمي بالدرجة الاولى الى تغيير الواقع السياسي الذي كان يعيشه المسلمون. غير أن المساعي النافعة القيّمة لهاتين الشخصيتين لم يكن لها ارتباط وثيق بإحياء التجربة الدينية لدى المسلمين بالمعنى الذي أشرنا إليه.

لقد كان هؤلاء مصلحين اجتماعيين وسياسيين قبل كل شيء. بدأ أحدهم نشاطه بالفاعليات السياسية، وحاول الآخر تغيير النظرة الكونية للمسلمين. ولو قارنا جهود هؤلاء بمساعي مارتن لوثر في العالم المسيحي مثلاً، نجد أن لوثر ركز على التجارب الدينية للمسيحيين، بينما تركزت أنشطة الاسلاميين على المجالات السياسية والاجتماعية. لقد استطاع لوثر تغيير التجربة الدينية لدى طائفة كبيرة من المسيحيين، واستحداث تجارب دينية جديدة بدل التجارب القديمة.

• لنعُد الى التعريف الذي طرحتموه للدين. هل التجربة الدينية التي تتحدث عنها تجربة فردية أم يمكن أن تكون اجتماعية أيضاً؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن أن تكون هذه التجارب اجتماعية عامة تحدد للانسان مسؤولياته الاجتماعية؟ لقد كانت هذه التجربة (التي يسميها محمد إقبال تجربة باطنية) عند المصلحين بالشكل الذي ترسم لهم مسؤوليات اجتماعية وسياسية، والمبررات التي كان يسوقها هؤلاء لهذه الحالة موجودة في أعمالهم وأقوالهم. وإحدى هذه المبررات العودة الى حركات الانبياء، ولاسيما نبي الاسلام. وقد استدلوا بآيات قرآنية عديدة على أن الأديان والانبياء، ونبي الاسلام على وجه الخصوص أوجد تحولاً لدى الناس، أفضى الى نظام اجتماعي وحكومي واقتصادي خاص، فعلى أساس التوحيد الذي جاء به الأنبياء حصلت تحولات هائلة لدى الناس. أما من أين تبدأ هذه الحركة، فيبدو أن القليل لتفتوا الى تلك التجارب الدينية، ونحا أغلبهم منحىً سياسياً، بينما كان لبعضهم الآخر مثل محمد إقبال اهتمامه بالتجربة الدينية. والظاهر أن المصلحين الاسلاميين كانوا يفهمون المسألة بهذا الشكل، ويرون أن التحولات الحقيقية لابد أن تفضي الى إصلاحات سياسية واجتماعية ايجابية، فقالوا: إن الاسلام حينما جاء أوجد تغييرات ايجابية هامة ونحن اليوم بالعودة الى الاسلام نستطيع تكرار هذه التغييرات، أي إنهم لم يرفضوا بالضرورة ما أشرتم إليه، وإنما كانوا يعتقدون أن الاسلام والايمان الذي استطاع في الصدر الاول من تاريخ الدين الحنيف أن يخلق تطوراً اجتماعياً شاملاً، يستطيع اليوم أيضاً صناعة مثل هذا التطور. والنتيجة هي أنهم أرادوا إحياء الدين من أجل إحياء المجتمع الاسلامي. ومن ثم نعود الى السؤال: هل يمكن اعتبار نظرتكم للدين والاحياء الديني نظرة فردية؟

o كلا، ليست نظرتي للدين فردية، أي إنني لا أرى الدين أمراً تظهر آثاره على الفرد وحسب. وقد ذكرت مراراً أن العمل السياسي يمكن أن يكون جزءاً من العمل الديني.

النقطة المهمة هي أن بؤرة الدين والتدين ليست سوى التجربة الدينية، أي إنها لا يمكن أن تتمثل في مجموعة من الأنشطة السياسية. ثم إنني لا أتوفر على معنىً واضح

للايمان الاجتماعي، فالفرد هو الذي تحصل لديه التجربة الدينية وليس المجتمع ككل. وطبعاً فإن المجتمع الذي يتشكل من هكذا أفراد ستكون للتجارب الفردية فيه آثار اجتماعية وهذه مسألة أخرى.

النقطة المهمة التي يجب الالتفات إليها هي أن الطابع الفردي للتجربة الدينية لا يعني إلغاء المسؤولية الاجتماعية للأفراد بأي حالٍ من الأحوال. وليس هذا وحسب، بل قد تكون هي ذاتها مصدراً لمسؤوليات اجتماعية.

يمكن أن يشعر الانسان بالمسؤولية على شكلين، فحينما تسلب أمواله وممتلكاته سيتخذ بشكل طبيعي موقفاً دفاعياً، ويشعر بالمسؤولية في الدفاع عن ممتلكاته. ولكن **أحياناً ينشأ الشعور بالمسؤولية عن تجربة دينية، وليس عن دفاع طبيعي. وقد نتفق على أن بعض الأنشطة السياسية لا تصدر عن تجارب دينية. ففي المجتمعات الديمقراطية** العلمانية هنالك مشاركات سياسية واسعة لا تنبثق عن تجربة دينية.

والآن لننظر إلى أي مدى كانت الفعاليات السياسية والاجتماعية طوال المائة والخمسين عاماً الماضية في عالمنا الاسلامي مصاحبة لتجارب دينية أو ناشئة عنها. هل كانت المسألة أن أشخاصاً جعلوا من الاسلام ايديولوجياً يحركون بها الجماهير صوب أهدافهم السياسية والانسانية والاسلامية الايجابية، أم تم إحياء التجربة الدينية لدى المسلمين بالدرجة الأولى (التجربة الدينية غير الايديولوجيا الدينية) ومع إحياء التجربة الدينية حدثت تحولات سياسية معينة؟ يمكن تنشيط المجتمع بالدعاية والتلقين، بحيث يقتنع الناس أن العمل السياسي واجب ديني، فينزلون الى مسرح الاحداث السياسية بكل طاقاتهم، ولكن هل هذا هو إحياء التجارب الدينية لدى الناس؟ وهل يمكن القول: إنه متى ما شعر الناس بتكليف ديني معين، تكون التجربة الدينية قد أُحييت؟ وهل التجربة الدينية هي ذاتها العقيدة الدينية؟ ذكرت أن العقيدة الدينية يمكن أن تصدر عن التجربة الدينية، ولكن يمكن أن تكون ثمة عقيدة دينية في ظاهرها، لا تستند في حقيقتها الى تجربة دينية. هذه قضايا ومسائل يجب أن تدرس بدقة. إن استخدام عقائد الناس الدينية لتحقيق أهداف انسانية وسياسية ايجابية ليس هو ذاته إحياء التجربة الدينية لدى الناس.

- **كيف يمكن إحياء التجربة الدينية؟**

○ لا أقول: إن بإمكان أي شخص إحياء التجربة الدينية. وانما أقول فقط: إن بالامكان ملاحظة نماذج لإحياء التجربة الدينية عند بعض الأشخاص العظام.

o كان للأنبياء تجاربهم الدينية، ولم يكونوا ليهدؤوا لحظة واحدة، فلم تكن لهم تجلياتهم المعنوية السامية وحسب، وإنما يقال لهم أيضا[قم فأنذر]. فإذا كنتم تقصدون بالتجارب الدينية أن تكون غاية كل التغييرات مركّزة صوب الباطن، ولابد من تغيير الروح ليتغيّر "العالم"، فإن المصلحين الاسلاميين في العصر الحاضر كانوا يؤمنون بمثل هذا، سواء نجحوا في تغيير "العالم" أو لم ينجحوا. السيد جمال الدين مثلاً يقول؛ مالم تتغير عقول الناس وأرواحهم، لن تتغير باقي الأشياء. لكن هذه التجربة عندما تصل الى مستوى المسؤولية الانسانية والاجتماعية أو المشاركات السياسية، ستتحول عملياً شئنا أم أبينا الى ايديولوجيا. ولو لاحظنا حركة الأنبياء من هذه الزاوية لبدت نوعاً من الايديولوجيا الى تغيير المجتمع.

○ لا أعتقد أن الانبياء جاءوا بايديولوجيات. الانبياء دعوا الى الايمان، والايمان يختلف عن الايديولوجيا، ولا أريد الخوض في هذا الموضوع هنا. لكن هدف الانبياء هو إحياء التجربة الدينية وتفسيرها بشكل صحيح. أما الذي حدث في العالم الخارجي وفي الحياة الاجتماعية فكان حصيلة عوامل عديدة أحدها ايمان الناس. ليست القضية إطلاقاً أن الانبياء أرادوا تغيير بواطن الناس لتتغير الظواهر الاجتماعية. فتغيير الواقع الاجتماعي له حساباته ومقدماته وأسبابه الخاصة، ولن يحصل بمجرد تغيير باطن الناس. وإذا استطاع نبي كنبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم تشكيل الواقع الاجتماعي وتبديله، فلأنه دخل معترك العمل السياسي كرجل سياسة بكل معنى الكلمة، وأقدم على خطوات سياسية مهمة، ففضلاً على كونه نبياً وعلى اتصال بعالم الغيب، كان سياسياً حاذقاً محنكاً. وبالطبع كان صلى الله عليه وآله وسلم يقيّم مشاريعه السياسية على أساس عقائد الناس الدينية وللوصول الى أهداف إنسانية سياسية سامية. لكن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم علاوة على نشاطه السياسي وتغييره الاجتماعي، غيّر التجربة الدينية لقطاعات واسعة من الناس على أساس التوحيد، وقام بإحياء تجاربهم الدينية. وهذا مقتضى نبوته، وآية ذلك أن مشاعر الناس تغيّرت نحو الأحسن، وتبدلت أخلاقهم صوب الأفضل، وأخذوا يجرّبون ذاتهم وعالمهم والمجتمع الانساني بشكل آخر.

في رأيي يجب اليوم طرح هذا السؤال: ما الذي حدث في المجتمعات الاسلامية بالضبط خلال المائة والخمسين عاماً الأخيرة؟

لاشك أن البلدان الاسلامية تشكّلت خلال هذه الفترة، ونهض المسلمون لمكافحة الاستعمار، وشقّت العلوم والحضارة الحديثة طريقها وسط المسلمين، ولكن هل

حدث أيضاً تغيير وتحول في تجاربهم الدينية يمكن أن يوصف بأنه "إحياء للدين"؟ فهل تلطّفت مشاعرهم أو "ألّهت" أخلاقهم؟

• قد أوافقك بدرجة معينة على طبيعة ما حدث خلال هذه الفترة، ولكن إذا أخذ المسلم بالتفسير الذي يطرحه الشيخ محمد حسين النائيني في "تنبيه الأمّة وتنزيه الملة" للتوحيد والشرك، حيث يقول: إن الاستبداد مظهر الشرك والكفر العملي، ثم بادر بدوافع دينية وبقصد القربة الى الله وباعتباره مسلّماً أمره الى الله بجهاد الشرك والوثنية، الى مناهضة أصنام الاستبداد والاستعمار والاستغلال، بصفتها عوائق في طريق التكامل الإنساني والعبودية لله.

هل يقال عن مثل هذا الشخص: إنه كافح بدوافع دينية أم لا؟ ألا ترون هذا النشاط نشاطاً دينياً أو حركة دينية مطابقة للتعريف الذي طرحتموه، ومن ثم هل تصب هذه الحركة في الاتجاه الصحيح أم لا؟

○ أن تصب الحركة في الاتجاه الصحيح مسألة، وأن تكون حركةً دينيةً مسألة أخرى. أجل إنها بلا شك تصب في الاتجاه الصحيح، لكنني حينما أريد أن أعتبرها حركة دينية أو غير دينية، عليّ قياسها بمقياس تلك التجارب المعنوية، فإذا شهدنا في التجارب المعنوية للمسلم المجاهد تحولات معينة، كانت تحركاته هي الأخرى دينية. لا فرق بين أن يتحرك الانسان بأمر من زعيم ديني أو بأمر من زعيم غير ديني.. فظواهر الأمور لا تدل على شيء، ومجرد أن تكون الحادثة وليدة توجيهات زعيم ديني لا تكفي للقول بتغييرات حصلت في التجارب المعنوية لدى الأشخاص. لقد كان للزعماء الدينيين دورهم الحاسم في العديد من النهضات السياسية، لكن مساهماتهم لم تنبثق عن تغييرات في التجارب المعنوية لدى الناس، ولم تؤدِّ الى مثل هذه التغييرات.

• الذي أقصده هو أفكار الناس، فإذا اعتقد الانسان سابقاً أن السلطان هو ظلُّ الله على الأرض، لكنه بفعل توجيهات النائيني غيّر رؤيته وأخذ يرفض أن يكون السلطان ظل الله، ثم بدأ يرى السلطان الجائر عدوَ الله ومظهراً من مظاهر الكفر والشرك العملي، وبادر الى جهاده ومعارضته. أفلا تعني هذه المعارضة حدوث تجربة دينية جديدة؟

○ حسناً، إذن معيارنا هو تلك التجارب. وهنا يجب التدقيق في أن المعتقد الديني غير التجربة الدينية. العقيدة الدينية كأية عقيدة أخرى قد لا تستند الى أية تجربة. العقيدة حالة تحدث في الذهن. ويمكن أن يكون مصدر العقيدة تجربة أصيلة، وقد يكون مصدرها التلقين والدعاية أو عوامل أخرى.

إذن مجرد العقيدة والممارسات المنبثقة منها لا تدل على وجود تجربة أصيلة. علينا دائماً تجاوز المستوى الثاني من مستويات الدين (مستوى العقيدة) الى مستوىً أعمق منه هو مستوى التجارب الدينية لنستطيع الحكم على العمل فيما إذا كان دينياً أم لا. وإذا وجدنا أناساً يقاتلون ويضحّون ويطلقون شعارات دينية، ولهم عقائد وأفكار دينية، فكلّ هذا لا يكفي للقول: إن هذه الممارسات ترتكز على تجربة معنوية داخلية. علينا تجاوز هذا المستوى والوصول الى البؤرة الداخلية لنرى ماذا يحدث هناك. وبالطبع فإن هذا التجاوز عملية في غاية الصعوبة، ولا يستطيعها كل إنسان، بل إننا لا نوفّق إليها في الكثير من الأحيان. يمكن القول: إن تفاعلات هذه البؤرة الداخلية في المجتمعات الاسلامية لم تدرس الى الآن بما فيه الكفاية. وإنما بقينا نراوح في المستويات السطحية، ولمجرد أنّ الزعماء الدينيين قادوا أنشطة سياسية، تصورنا أنها أنشطة دينية. نعم إذا نظرنا للأمور من زاوية أخرى، ودرسناها من الناحية الظاهرية فقط، كما يدرسها المؤرخون وعلماء الاجتماع، أمكن إطلاق الصفة الدينية على بعض تحولات المجتمعات الاسلامية، باعتبار أنها تحولات رافقتها معتقدات دينية بالمعنى التاريخي أو المجتمعي للكلمة، فيقال عندها: إن المجتمع الفلاني شهد تحولاً اجتماعياً مستنداً الى المعتقدات الدينية، ولكن لا يمكن الحديث عن إحياء الدين في ذلك المجتمع بالمعنى الذي يفهمه العارف أو المتكلم عن الدين.

وقد يطرح السؤال عن فائدة دراسة تلك التجارب المعنوية. وأعتقد أن هذه الدراسات إذا تمّت ستكون لها نتائج مهمة جداً تتمثل في منحنا رؤية ثاقبة، نستطيع بها تشخيص الإحياء الديني والايماني الحقيقي، وتمييزه عن التحركات السياسية والاجتماعية المصاحبة للمعتقد الديني. والتفريق بين هذين مهم جداً. الذين يتحدثون عن الدين والايمان يجب أن يشخّصوا بدقة ما يقصدونه. إننا عادة ما نحمل ميولاً سطحية شكلانية عند دراسة التحولات الاجتماعية، كما نحمل هذه الميول في إطار التربية الدينية. لقد بقينا نراوح عند حدود الشكليات في نظامنا التعليمي والتربوي، وفي الكثير من أساليبنا التربوية العائلية. فنتصور أننا إذا علّمنا الأطفال بعض الآيات والروايات، أو علمناهم شيئاً من تاريخ الأئمة، وكيفية أداء الصلاة، فقد ربّيناهم تربية دينية. وبذلك لا ننفذ الى عالم التجارب الداخلية للاطفال والأحداث لنتكشف ما يحدث هناك، وهل يوجد ثمّ أثر لازدهار التجارب المعنوية الدينية أم لا؟ نتصور دائماً أن التديّن هو الايمان بمعتقدات معينة، وأداء أعمال ملائمة للمعتقد. ولا نهتم بكون هذه العقائد نابعة من تجربة معنوية أصيلة، أم أنها جاءت نتيجة التلقين والدعاية

والعوامل الأخرى. إننا مصابون بداء "الشكلانية" في تربيتنا الدينية وفي تقييمنا للتحولات الاجتماعية. والمطلوب التحرر من هذه الشكلانية ليوضع كل شيء في مكانه الصحيح، وتدرس التطورات الاجتماعية في محلّها، والايمان والتديّن في محلّه.

• هذا صحيح، باعتبار أننا ننظر للأمور بعد 150 عاماً، يسهل علينا تقييم المسألة. ولكن إذا عدنا إلى ما قبل مائة وأربعين عاماً، فنظراً للظروف التي كان يعيشها المسلمون والمصلحون الذين ظهروا وشاهدوا انحطاط المجتمع الاسلامي وتخلّفه، كان من الطبيعي أن يفكروا بتغيير مصير المجتمع، وإنقاذ المسلمين من هذا الانحطاط. كانت هذه المشاعر صحيحة بلاشك، ولا أتصور أنكم ترفضونها، لكنكم تؤكدون على هدف هذه التحركات، وما يمكن أن نفعله، والى أين نريد الوصول؟ فهل تعالج المشكلات بمجرد تغيير المصير السياسي وطرد الاستعمار وإلغاء الاستبداد؟ تريدون القول: إن تحقق هذه الأمور لا يعني حصول تحولات دينية.

○ نعم.. ولكن هذا لا يلغي قيمة التحولات المذكورة.

• نقطتان تردان على الذهن هنا: الأولى أن المسلمين أنفسهم انتبهوا الى هذه المسألة بشكل من الاشكال. وهذا ما يمكن استنباطه من أقوالهم، وكمثال نكرر مقوله السيد جمال الدين حول تغيير العقول والنفوس، أو ما ذكره أحمد أمين في كتابه "زعماء الاصلاح في العصر الحديث" من أن السيد جمال الدين في بدايات مجيئه الى مصر كان مهتماً بالغ الاهتمام بقضية تغيير النظام السياسي، وإلغاء الاستبداد، وإشاعة الحالة الدستورية والبرلمانية، ولكنه في مرحلة لاحقة لم يكن يؤمن بهذه الأمور، لأنه وجد الدستورية التي تمنح للناس من الأعلى ستكون هشة ومهددة بالزوال دائماً؛ لأن الذين منحوها للناس سيسلبونهم إياها في أي وقت شاءوا.

إذن ينبغي أن يتغيّر الناس أنفسهم، وترتفع حالة الوعي واليقظة عندهم ليحصلوا على الدستورية والبرلمان ويدافعوا عن مكتسباتهم الى الأبد. كما ان السير سيد أحمد خان حينما بدأ أعماله الاصلاحية في الهند، وافتتحها بإصدار نشرة باسم "تهذيب الأخلاق" وكانت غايته الرئيسية هو هذا التهذيب، وحتى نشاطاته الثقافية كان يرمي بها الى تحقيق هذا التغيّر الداخلي. وكذلك محمد أقبال الذي أبدى اهتماماً مضاعفاً بهذه النقطة. إذن فهم كانوا متنبّهين الى مسألة التغيير الداخلي.

هذا أولاً، وثانياً: كانت التحولات في عصرهم سريعة جداً، وانحطاط العالم الاسلامي يؤرقهم الى درجة دفعتهم بقوة الى الممارسات العملية لتغيير الواقع. ونقطة ثالثة هي

أن هؤلاء المصلحين لم يكونوا يرون التجارب الباطنية والتحولات الداخلية من دون تحولات اجتماعية أمراً مؤثراً، أو نزعة إسلامية أصيلة، لذلك نراهم سلبيين إزاء التصوف والعلاقات الفردية بين العبد وربّه.

ومن هنا يمكن القول ربما كان فهمهم للدين مختلفاً عما تتصورونه، أي أنهم كانوا يعتقدون بضرورة ظهور التجارب الباطنية والتحولات الداخلية على شكل تطورات اجتماعية وسياسية.

○ حينما أناقش القضية أنظر الى ما حدث طوال هذه الحقبة فعلياً، وليس الى ما أراده المصلحون. وأقول: إن ما حدث في غالب الحالات لم يكن إحياء، وإنما نهضة سياسية. ولكن هناك مسألة أخرى لابد من التأكيد عليها، وهي أن هدف الكثير من المصلحين لم يكن إحياء التجربة الدينية، وإنما أرادوا استخدام المعتقدات الدينية في تحركاتهم السياسية والانسانية البنّاءة. وقضية ترسيخ قيم ملائمة للنظام الدستوري وما شاكل مما ذكرتموه كانت جميعها شؤوناً سياسية دنيوية لا علاقة لها بإحياء التجربة الدينية، رغم إيجابيتها.

•هل نفهم من ذلك أنه لا يمكن الوصول الى تحول خارجي عبر حصول التحول الداخلي؟

○ ينبغي الفرز بدقة بين مسألتين؛ تارة نقول: إن الفعل السياسي يمكن أن يقوم على دعائم التجربة الدينية. وهذه حالة ممكنة ولها شخصياتها وفرسانها. وتارة نقول: هل يصحّ للمصلح الاجتماعي أو القائد السياسي أن يعتبر التحول الداخلي لدى الأفراد الطريق الوحيد لإيجاد مجتمع متقدم. هنا الإشكال في رأيي، فالتحول في التجربة الدينية لدى الأشخاص يعني الأشخاص أنفسهم، ولا ينتهي ضرورة الى إيجاد مجتمع متطور. بل إن خلق مجتمع متطور مسألة أخرى، تحتاج الى الكثير من المقومات والمقدمات بعيداً عن تحولات التجربة الدينية. إنّ فكرة أنّ تغيير العقول والنفوس يستتبع يقيناً مجتمعاً متقدماً، فكرة ناقصة. فأنْ يكون في بلدٍ ما نظام برلماني متطور، وسلطة قضائية نزيهة ومتطورة، واقتصاد متين ومزدهر، وتنمية مضطردة، أمور تحتاج الى برامج وتخطيط علمي وعملي دقيق، يختلف تمام الاختلاف عن تحولات التجربة الدينية لدى أفراد المجتمع. فهذه التحولات لا تعدو أن تكون أحد العوامل ذات الصلة بالأهداف الاجتماعية الكبرى، لا أن المصلح إذا أوجد تغييراً في التجربة الدينية يكون بذلك قد أوجد مجتمعاً متطوراً. بالإضافة الى أن الاقتراب من المجتمع المتطور قد يكون بدوافع مختلفة شأنه شأن باقي الأمور الدنيوية والاجتماعية.

وتمثيلاً لذلك أقول: إذا تعرّضت محلّة ما لخطر السيول، وبادر أحد سكان المحلة لتحذير الأهالي من هذه الأخطار ومن انهدام بيوتهم، وحثهم على اتخاذ تدابير تحول دون التعرض لأضرار السيول، وتحرّك الجميع لتنفيذ هذه التدابير. سنلاحظ هنا بوضوح أن هذه التدابير أمور عملية وتجريبية. وقد يكون من بين خمسين شخصاً يعملون بهذا الاتجاه عشرون فقط يفكرون بأنفسهم، أما الثلاثون الآخرون فيعملون من أجل الآخرين وبنيّة القربة الى الله. أي أن الدوافع والمحفزات قد تكون متفاوتة جداً. أما ماذا يجب أن نفعل للحيلولة دون التضرّر بالسيول، وما هي آلية ذلك؟ فهذا ما لا علاقة له بدوافع الناس ونواياهم، وإنما هو شأن علمي يتطلّب دراسةً وبحثاً من نوع خاص.

والآن يبدو أن مصلحينا السابقين الذين نادوا بإيجاد مجتمع متقدّم، لم يلتفتوا الى أن القضاء على الاستعمار والاستبداد، وتأسيس اقتصاد قوي، وانتخابات حرة، وصحة عامة، وما الى ذلك، لن يتحقق بتغيير بواطن الناس. وإنما هي أهداف يحتاج الوصول إليها برامج علمية، ودراسات دقيقة، وتحولات في القيم السياسية، وتطوراً ملحوظا في علوم الادارة والسياسة وغيرها من العلوم. ولو جرى التركيز على أن تغيير الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بلداننا يحتاج الى الكثير من التغييرات غير تغيير الأفكار الدينية، لكان راهن بلداننا اليوم أفضل بكثير مما هو عليه.

• نعم، يبدو أنهم لم يهتموا كثيراً بهذا الجانب، وهذا ما يؤيده الواقع. أمّا كيف ينبغي مكافحة السيول وكيف نبني العمارات، أتصور أنه يجب التأمل في هذه الأمثلة، فمسألة النظام الاجتماعي العام يختلف عن هذه الأمور الجزئية. وقد يقبل أولئك المصلحون أنفسهم أن إصلاح الوضع الاجتماعي أو السلطة القضائية خطوات عقلانية. لكن القضية المهمة تتمثل بالسؤال: هل يمكن أن تكون مكافحة الظلم والاستبداد مكافحة دينية؟ وإذا قلنا إن الله يأمرنا بجهاد الظلمة، أفلا يكون هذا هو عين الدين؟ ولا أقول عين التجربة الدينية، ألا يكون هذا الجهاد نابعاً عن تلك التجربة، أم هو مما ينتمي إليها؟

○ أعتقد أن الإنسان إذا جاهد الظلم والاستبداد بقصد القربة الى الله، وكان جهاده مصاحباً لتجربة دينية معنوية، فإن عمله بلاشك عمل ديني. وهذا ما سبق أن ذكرته ولاشك عندي فيه. ولكن القضية هنا قضية أخرى، وهي أن الواقع الذي طمح المصلحون إلى ايجاده في المجتمعات الاسلامية لم يكن ليحصل بمجرد المعتقدات الدينية. لقد كانوا يريدون إيجاد اقتصاد صناعي، ومجتمع ديمقراطي، وصحة عامة، وعلوم عصرية، وثقافة فعّالة، في حين لا يوجد لدينا في النصوص الدينية برامج حول كيفية إيجاد هذه الأشياء. بل إن هذه من شؤون العلم وليست من شؤون الدين.

• **لكن لدينا تعاليم دينية بضرورة إيجاد هذه الأشياء؟**

○ حينما لا تقول لنا التعاليم الدينية: كيف يمكننا أن نوجد هذه البرامج، فإن تحفيز الناس دينياً لن يكون علّة كافية لإيجاد هذه التغييرات. وبعبارة أخرى، يمكن استخدام الدوافع الدينية لدى الناس بمقدار ما يوجد في التعاليم الدينية، ففي التعاليم الدينية لدينا شيء اسمه جهاد الظالم، وهذا المبدأ الديني يمكن أن يخلق لدينا الحافز على جهاد الظالم، أما ما هي آلية هذا الجهاد، وكيف يمكن تحرير المجتمع من الظلم، فهذه قضايا تخصّ العلوم والتجارب والفنون الإدارية.

يبدو أن ثمة نقصاً عانت منه النشاطات الإصلاحية في بلداننا، تمثل في عدم مصارحة المسلمين بالمديات التي يمكن الوصول اليها بتعاليم الدين، ولم يجر التشديد على حاجة مجتمعاتنا الماسة للعلوم العصرية لخلق تغييرات اجتماعية بنّاءة. شخصياً أعتقد أنه حان الوقت لمصارحة الجماهير بالمديات والحدود التي يمكن فيها استخدام الدين لحلّ مشكلات الحياة الدنيا وتأسيس مجتمع متطور.

• **الآن إذا عدنا الى الماضي وألقينا نظرة عامة على المشهد الإصلاحي طوال المائة وخمسين عاماً الماضية، كيف سنجد نقاط الضعف والقوة فيه؟**

○ لا أشك في أن نهضات المسلمين خلال هذه الفترة كانت مفيدة عموماً، فقد أوجدت على كل حال تحريكاً وتحفيزاً لدى المسلمين، ولولاها لما كان هنالك أية حركة أو أي تقدم، وهذه الحركة بالطبع كانت ضرورية ولا مناص منها. أي أننا في الوقت الراهن لا يمكننا أبداً أن نعيش كما كان أجدادنا يعيشون قبل 200 عام، ولو افترضنا البقاء على تلك الحال لانتهينا وانسحقنا تماماً، فهو إذن بقاء غير متصوّر. ومن ثم فإن هذه التطورات النسبية الناقصة التي شهدها عالمنا في أنظمته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلوم الحديثة التي دخلت مدارسنا وجامعاتنا، لها قيمتها على كل حال. كل ما في الأمر هو أنني لا أسمي هذه التغييرات الاجتماعية "إحياءً دينياً"، واعتبرها إصلاحات اجتماعية وسياسية صرفة. ومن ناحية أخرى أعتقد أن الخطأ القديم ينبغي أن لا يتكرر، أي يجب مصارحة الناس بأن بناء حياة اجتماعية حديثة بالأهداف التي نتوخاها تحتاج أمسّ الحاجة الى العلم والإدارة العلمية، ولا سبيل غير هذا.

• **من المصطلحات التي ترد في نطاق الحديث عن الحركة الاصلاحية، مصطلح "التجديد الديني"، ما تصوركم للتجديد الديني؟ وقد كانت حركات الإصلاح على كل**

حال مسبوقة بنوع من الفكر الجديد، وإلا لما حصل أي تحوّل أو تغيير. فإقبال مثلاً يقول: ينبغي إعادة النظر في عامة الجهاز الاسلامي. كيف تنظرون الى التجديد الديني؟ وكيف تفسرون مفهوم العودة الى الاسلام الأول؟

○ أفهم التجديد الديني من خلال علاقته بما ذكرناه أيضاً. أي حينما تحدث تغييرات على مستوى التجارب المعنوية فسيطرأ تغيير في مستوى الأفكار والعقائد (المعارف) كما سيسري هذا التغيير الى مستوى الممارسات والشعائر. وتختلف هذه التجارب على مر العصور وباختلاف الأشخاص. وبتحول هذه التجارب ستتحول أنواع تفسيرها، والتفسير هنا هو ذاته المعرفة والأفكار والعقائد ومن ثم سيظهر كلام جديد وآراء جديدة على هذه المستويات.

المجددون الحقيقيون في الدين هم الذين يعيشون تجارب دينية جديدة. وفي هذا الباب يمكن مقارنة نوعين من الأشخاص مع بعضهما، الانسان العصري الذي يتمتع بالاستقلال وبقدرات عملية وعلمية هائلة، والانسان البدائي أو شبه البدائي في العصور الماضية. الانسان المعاصر غيّر حياته الدنيوية وعمّر الأرض وسافر الى الاجرام السماوية، واكتسب من ناحية أخرى قدرات تخريبية كبيرة تستطيع تدمير البشرية ونسف الكرة الارضية. وقد اتسعت حدود إمكانياته بشكل لا يمكن معه تقدير المديات التي ستصلها. إنه انسان متطور دائما. ولنا أن نقارن هذا الانسان بسابقه الذي كان ينتظر أن تهطل الغيوم وينبت له من الأرض قمح يسدّ به رمقه، فهو أسير الظروف والوقائع الطبيعية المحيطة به، وليس له عليها أي سلطان، وإنما كانت البيئة هي التي تقرر مصيره بالكامل.

واضح أن تجارب هذين الانسانين عن الذات وعن العالم وعن الله تجارب متباينة، كما أن تجاربهما الدينية مختلفة هي الأخرى. ومن الطبيعي جداً أن تكون للانسان الواقع تماماً تحت تأثير الظروف الطبيعية، تجربة الأبوة والبنوّة مع الله. فهو يرى نفسه ابناً خاضعاً بشكل كامل لرعاية الأب، وتتوالد تجاربه الدينية على أساس فهمه الأبوي للباري عزوجل، وينمو حبه لله وأمله وثقته وحيرته في ضوء الألوهية التي تشبه الى حد كبير حالة الأبوّة.

أما الانسان الذي لا يعرف لنفسه حدوداً، والممسك بزمام مصيره، فسوف يعيش تجارب من نوع آخر، وإذا عاش تجارب دينية فإنها لن تكون من نمط الأبوة والبنوّة. وقد يجرب الله باعتباره أصل الوجود. وإذا حدثت تغييرات في هذه التجارب سرت التغييرات الى المعارف، وحينما نتعمق في إلهيات هذين النوعين من البشر سنجدها

مختلفة، فالإلهيات اليوم تختلف عما كانت عليه قبل 500 سنة. هكذا أفهم التجديد الديني، ولا أستطيع الفصل بينه وبين تلك التجارب.

وإذا فكّر شخص مثل محمد إقبال بإعادة تشكيل التفكير الديني، وكتب"تجديد التفكير الديني في الاسلام" فذلك لأن تجاربه المعنوية تختلف عن تجارب الآخرين. لقد جرّب نفسه والعالم والخالق بشكل آخر، وكتابه "تجديد التفكير الديني في الاسلام" يرسم لنا الخط البياني لتحولات تجربته الدينية.

أما سؤالكم عن معنى العودة الى الاسلام الأصيل، فإنني أفهم ذلك في ضوء أطروحة التجارب الدينية أيضاً، إذ تارة يبحث المؤرخ في نوعية التجارب الدينية لدى المسلمين الأوائل، ويدرس آراءهم وأفكارهم على مستوى العقائد، مثل هذا البحث سيكون بحثاً تاريخياً علمياً، وسيصل المؤرخ الى نتائج معينة يعرضها على الملأ. وتارة يقال: إن على المسلمين المعاصرين تكرار التجارب ذاتها التي كانت للمسلمين الأوائل بالضبط، بكل ما فيها من بدائية وصحارى. إنني أرى هذا التوجيه خاطئاً، وأعتقد أن مثل هذه العودة غير ممكنة. فحينما أعيش في هذا العصر سأكون مختلفاً عن إنسان العصور السالفة قهراً، وستكون لي مداركي المتفاوتة ونظامي الروحي والنفسي المتفاوت، فأنا اليوم أراجع سنني الدينية، أي الكتاب والسنة وتجارب الأولياء والأئمة؛ لأرى ما يحصل لديّ من تجارب، وما يتفتّح في ذهني من تفاسير. المعيار بالنسبة لي التجارب التي أعيشها، ولا أتوقّع أبداً أن تتكرر تجاربهم لي بكل حذافيرها، وستتولد عن تجاربي معارفها الخاصة بها. العودة الى الاسلام الاول من وجهة نظري يعني مراجعة السنن الاولى والتواصل معها، بهدف استحصال تجارب ومعارف خاصة بي.

أما القول بأن العودة الى الاسلام الأول ينتج الازدهار في الحياة المادية، باعتبار أن الاسلام الأول أوجد مثل هذا الازدهار سابقاً، فهذا ما لا أوافقه. لقد كانت عزة وعظمة المسلمين حادثة تاريخية، حدثت في زمان ومكان معينين. وقد تكون التجارب والمعارف في ظروف تاريخية محددة، مؤثرة في رفعة قوم وإعزازهم وتطوير واقعهم الحياتي، ولكن لا يمكن أن نستنتج من هذا أن تلك التجارب والمعارف إذا تكررت لقوم آخرين في عصر آخر، وضمن ظروف تاريخية أخرى، ستكون بشكل حتمي من عوامل عزتهم وازدهارهم الدنيوي.

لا يمكن اقتراح معادلة كليّة حاسمة للأحداث التاريخية، يمكن في ضوئها التنبؤ الحتمي بالمستقبل، فالعوامل التاريخية لوقائع كل عصر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف التاريخية لذلك العصر.

• وكيف تنظرون الى العودة للقرآن الكريم؟

○ العودة الى القرآن أيضاً تعني لديّ تحصيل تجربة دينية عن طريق الاندكاك بالقرآن. المسلمون يستمعون الى كلام الله في القرآن. وأنا اليوم حين أراجع القرآن تحصل لدي تجربة، أن أكون مخاطباً من قبل الله عز وجل. أما أن تكون هذه التجربة هي ذاتها التي عاشها ابوذر الغفاري وسلمان الفارسي من قبل، فهذا ما لا أستطيع البتّ فيه. إنني اليوم إذا فهمت القرآن بوصفه وحياً، وتصوّرت نفسي مخاطباً من قبل الله عزوجل عن طريق القرآن، أكون قد عدت الى القرآن. لم يكن القرآن في جميع العصور وحياً بالنسبة لكل الناس. بل كان وحياً بالنسبة للبعض، وبالنسبة للبعض الآخر خسراناً مبيناً[**وننزّل من القرآن ما هو شفاءٌ ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلاّ خسارا**].

التجربة الدينية

ندوة شارك فيها:

مصطفى ملكيان

محمد لغنهاوزن

• ما هو تصوركم عن التجربة الدينية، وكيف تفسرونها كظاهرة؟ ومن أي النواحي تبدو هذه الظاهرة تجريبية؟ ومن أي النواحي يمكن أن تكون دينية؟ وما هي علاقة هذه الظاهرة بالتجربة العرفانية؟

○ مصطفى ملكيان:

"التجربة الدينية" مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين، لصنوف ثلاثة من الظواهر على الأقل: الأول نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، تشبه المعرفة الحسية. معرفة بالله أو بشيء مفارق ومتعالٍ (The Transcendent) أو حالة مطلقة (The Absolute) أو أمر جنائني (The Numinous). لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، ومن ثم فهو ليس معرفة غيبية للباري عزوجل، بل هو معرفة حضورية شهودية. الصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلّى للإنسان عبر تأملاته في ذاته. ويعتبرها المؤمنون والمتدينون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للانسان نحو الله. فالمؤمنون والمتدينون يعتبرون النزعات والطموحات والآمال والتطلعات والشهود الروحانية والمعنوية لدى البشر، وشعور الانسان بالارتباط بشيء غير مرئي، كلها حالات لا تقبل التبيين ولا الإيضاح، إلاّ إذا وافقنا مقولة الفيلسوف الالماني رودولف أويكن Rudolf Euken (1846 -1926):"تنشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتنفخ فينا روحاً جديداً وتغيّر من علاقاتنا مع أبناء جلدتنا". الادعاء هو أن هذه الظواهر النفسية والمعنوية لا تقبل التفسير إلاّ بافتراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها "الله"، وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ"التجربة الدينية".

أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث

الخارقة والمعاجز والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء. مثلاً من يُلاحظ اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم ابنه المريض، فكأنّه يشاهد تدخّل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك في الدعاء.

هذه الصنوف أو الأنواع الثلاثة تسمى تجربة؛ لأن فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة. وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارةً معرفة بالله ذاته (النوع الأول)، وتارةً بالظواهر النفسية والروحانية (النوع الثاني)، وتارةً ثالثة بالتأثير المباشر لله في بعض الحوادث (النوع الثالث).

أمّا صفة"الدينية" الملحقة بهذه التجارب فمردّها حسب الادعاء الى كونها تشهد بالصحة لبعض القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة.

وأما حول علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية، فما من شك أن النوع الثاني والثالث من التجارب الدينية ليست من سنخ التجربة العرفانية، بمعنى أن أحداً لم يسمّ هذين النوعين من التجربة الدينية تجربة عرفانية. وبخصوص علاقة النوع الأول من التجربة الدينية بالتجربة العرفانية فقد قيل وكتب الكثير، وبرزت الى السطح اختلافات عديدة في وجهات النظر. هذه الاختلافات كانت غالباً وليدة الاشتراك اللفظي لمصطلح "التجربة العرفانية". وبدون أن نسرد المعاني المختلفة لمصطلح "التجربة العرفانية" أو ندرس علاقة المصاديق المتنوعة للتجربة العرفانية بالنوع الأول من التجربة الدينية، يمكننا القول: إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي تطرحه معظم الأديان والمذاهب (خصوصاً الأديان الغربية أو الابراهيمية) وأن ذلك الإله كان شيئاً غير ذواتهم. وفي تجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرّب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الغيريّة والتمايز بين الاشياء، حتى بينه وبين الله. الجميع سمّى القسم الثاني تجارب عرفانية، أما القسم الأول فيسميها البعض تجارب دينية، والبعض الآخر تجارب عرفانية. بعبارة أخرى يسمّي بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) تجربة دينية، وتجربة وحدة الأشياء تجربةً عرفانية. والبعض الآخر يسمي كلا التجربتين تجربة عرفانية. وهناك من يستعمل اصطلاح التجربة الدينية بمعنىً عام يشمل التجربة العرفانية. والنتيجة هي أن التجارب التكثرية تختلف عن التجارب الوجودية، سواء أطلقنا على المجموعة الأولى صفة "دينية" أو سمينا الثانية "عرفانية" أو سمّينا كلا المجموعتين "عرفانية" أو "دينية".

○ **لغنهاوزن:**

قبل الإجابة، أشير الى أن السؤال يستبطن الإذعان بأن التجربة الدينية مفهوم صحيح للظواهر الدينية. أنا لا أقول بعدم استخدام هذا المفهوم، وإنما أرى أن يستخدم بحيطة وحذر. على كل حال مصطلح"التجربة الدينية" الموضوع معادلاً لمصطلح "Religious Experience من المفاهيم التي كان لها دور مهم جداً في الإلهيات المسيحية منذ زمن شلاير ماخر (1768 -1834). وما يزال هذا المفهوم يحتل أهمية كبيرة في أعمال متألهين كجون هيك، ووليام آلستون، والوين بلانتينجا. وبسبب أهمية مفهوم التجربة الدينية في الإلهيات المسيحية، سيكون من الخداع اعتبار هذا المفهوم ظاهرة من دون أخذ أرضيته التاريخية بنظر الاعتبار.

اكتسب مفهوم التجربة موقعاً خطيراً في الفلسفة الغربية منذ عهد آمبريسيست الأنجليزي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وطبعاً استخدم آمبريسيست مصطلح التجربة مقابل العقل وللإشارة للمحتوى الذهني المتكوّن من الحواس الخمس. حينما تطرّق مفكرون مثل شلاير ماخر ووليام جيمز لمفهوم التجربة الدينية، جعلوا مفهوم التجربة واسعاً ليشمل كل أنواع الوعي، والمشاعر الشهودية والعاطفية ذات الدور الوافر في الحياة الدينيةخاصة. لقد عرّف هؤلاء المفكرون مفهوم التجربة الدينية بشكل أوسع من دائرة المكاشفات العرفانية ليمكنهم طرح التجربة العرفانية لنمط متطور من التجربة الدينية. ويمكن ملاحظة نموذج قيّم للبحوث ذات الصلة بالتجربة الدينية في كتاب إدغار شفيلد برايتمن (Edgar Sheffield Brightman) عنوانه A Philosophy of Religious. صدر هذا الكتاب لأول مرة في عام 1940م، وكتب فيه برايتمن: التجربة الدينية كل تجربة يمكن أن تكون لأي إنسان مع الله. التجربة الدينية ليست نوعاً أو كيفية واحدة من التجارب، وإنما هي منهج واحد لدرك التجربة. (ص 415).

ويرى برايتمن أن التجربة العرفانية نوع من التجربة الدينية، ويعرّفها بأنها الوعي بالله من دون واسطة. ويذهب الى أن هذا الوعي لا يتأتّى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يأتي من الله مباشرة (ص 342).

• **ما علاقة التجربة الدينية بالدين المصوغ عبر التاريخ على شكل مؤسسات ونظم اجتماعية معقدة؟**

○ **ملكيان:**

ما من شك أن كل دين له مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب دينية لشخصٍ هو عادةً مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي.

○ **لغنهاوزن:**

أراد شلاير ماخر وجيمز تشخيص جنبة للدين يعتبرونها أعمق من المؤسسات الدينية أو من الصور التي ظهر بها الدين على مر التاريخ. ذلك أن الكثير من معاصريهم كانوا ساخطين على الطابع المؤسساتي الرسمي للدين، وكثيراً ما شككوا في هذه الصيغ الدينية، لذلك زعم شلاير ماخر وجيمز أن التجربة الدينية والتي تمتاز بأنها أعمق وألطف من المؤسسات الدينية، هي التي تمثل جوهر الدين وحقيقته وليس المعتقدات والأحكام الكنسية.

• هل ترتبط التجربة الدينية بالدين الشخصي، وهل تعد منطلقاً ومبدأً للدين الشخصي أم غايةً له، أم كلاهما معاً، أم أنها ليست أياً منهما؟

○ **لغنهاوزن:**

لقد حاول شلاير ماخر وجيمز الذب عن الدين بصيانته من النقود العقلية والاجتماعية، لذلك أكدوا على الجوانب الشخصية والخصوصية للدين. وكان في هذا دعم واضح للنزعة الليبرالية التي ترى الدين حالة تتصل بالضمير الفردي وتعتبره من الشؤون الشخصية، وليس ظاهرةً لها دورها المهم في المجتمع المدني والقضايا العامة. هكذا التقت آراء ماخر وجيمز (القائلة بأن جوهر الدين حالة باطنية داخلية) بالأفكار الليبرالية، وبدا التياران منسجمين يعاضد أحدهما الآخر.

ما كان مهماً اكثر من سواه بالنسبة لماخر وجيمز هو جوهر الدين، لا أن التجربة الدينية منطلق الدين أو غايته. أعتقد أننا إذا أردنا التطرق إلى كون التجربة الدينية منطلقاً للدين أو غايةً له، علينا أولاً أن نرى إلى أي حد يستطيع مفهوم التجربة الدينية تمهيد الطريق لنا لفهم الدين. والتجربة الدينية من العمومية والتنظيرية بحيث لا تستطيع التأثير سلباً أو إيجاباً في فهمنا للدين. في ايران أرى بعض الباحثين يفتش عن أمور غير عادية كالوحي مثلاً لتكون مصداقاً للتجربة الدينية. صحيح أن الوحي يمكن أن يكون تجربة دينية، إلا أن مفهوم التجربة الدينية أعم بكثير من الوحي.

○ ملكيان:

إذا لم نأخذ"الدين الشخصي" بمعنى مجرد الانتساب لدين معين، وهو طبعاً انتساب لا إرادي لأمر تاريخي، وإنما فهمناه بمعنى الالتزام الارادي الواعي بأحكام وتعاليم ديانة معينة على المستويين النظري والعملي، عندها نستطيع القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول (من بين الأنواع الثلاثة الواردة في جواب السؤال الأول) يمكنها أن تكون غاية الدين الشخصي. لاحظوا أنني قلت "يمكنها" ولم أقل "يجب" أي ليست المسألة ضرورية، وإنما قد تكون التجربة الدينية غاية الدين الشخصي. وأنا أستعمل الغاية هنا بالمعنيين الممكنين للكلمة؛ بمعنى الهدف وبمعنى النتيجة. ومن الواضح أن هذين المعنيين مختلفان عن بعضهما. فالهدف هو الشيء الذي يتوخّاه الفاعل من فعله ويطلبه أو يأمل أن يصل إليه، سواء وصل إليه فعلاً أم لم يصل. أما النتيجة فهي ما يصل إليه الفاعل بفعله سواء طلبها أو لم يطلبها. بتعبير آخر الهدف شيء مطلوب يريده الفاعل قبل إقدامه على الفعل سواء أدركه فيما بعد أم لا. والنتيجة محصلة ونهائية للفعل سواء أريدت قبل بلوغها أم لا (والنجاح في الفعل ليس سوى انطباق الهدف على النتيجة). ما أريد قوله هو أن التزام الشخص نظرياً وعملياً بدين خاص قد يكون بهدف حصول تجربة دينية من النوع الأول. ومن الممكن أن تكون نتيجة الالتزام النظري والعملي بدين معين حصول التجربة الدينية (النوع الأول). ولا ضرورة في الأمر في كلا الحالتين. ليس من المستحيل أن تكون التجربة الدينية من النوع الأول منطلقاً وبدايةً لدين شخصي. وربما أمكن الزعم أن هذه كانت حالة بعض مؤسسي الأديان والمذاهب.

تجارب النوع الثاني والثالث أيضاً يمكنها أن تكون منطلقاً للأديان الشخصية. أما أن تكون غاية، فيجب القول: إن النوع الثاني من التجربة الدينية قد يكون نتيجة الدين الشخصي، لكنه لا يكون هدفاً له. والتجربة الدينية من النوع الثالث بمقدورها أن تكون نتيجة للدين الشخصي وهدفاً له على السواء.

• **كيف تنظرون للوشائج الممكنة بين التجربة الدينية والإيمان؟**

○ ملكيان:

هذا سؤال يرتبط تمام الارتباط بما نقصده من "الايمان". والواقع ان مفردة "الايمان" ومترادفاتها في اللغات المختلفة وكذلك المفردات القريبة المعنى منها ذات دلالات

متنوعة ومتباينة جداً في السنن الدينية المختلفة كالإسلام والمسيحية والأديان الرومية والأديان اليونانية، والديانة البوذية والهندوسية. وحتى في نطاق الديانة الواحدة هناك أنساق مختلفة لفهم ظاهرة الايمان. لهذا السبب تتعدد أيضاً وجهات النظر بخصوص متعلّق الايمان وموضوعه، فالبعض يرى متعلق الايمان القضايا والأحكام، والبعض يراه الإنسان والبشرية، والبعض يقرر أن متعلق الايمان الموجودات اللاإنسانية، والبعض يراه القيم. فكيف يمكن الإجابة بسرعة وسهولة عن سؤال يشمل بين دفتيه كل هذه المعاني والمفاهيم والنظريات؟ ومع هذا من المناسب الإشارة الى بعض النقاط بشكل إجمالي.

إذا أخذنا الايمان بمعنى التصديق القلبي أو القبول بجملة عقائد قطعية (وهذا هو الرأي السائد في الكلام الاسلامي) ولم نلاحظ مصدر هذا التصديق أو القبول نستطيع عندها أن يكون لنا إيماننا المبتني على التعبّد بشخص معين (كالتعبّد بمؤسس الدين مثلاً) وهو ما يسمى «الايمان في التقليد»، ويمكن أيضاً أن يكون لنا إيماننا المبتني على العلم، أي على التصديق بعقيدة ثبتت صحتها «الايمان في العلم»، وكذلك يمكن أن يكون لنا إيماننا المستند الى الشهود والرؤية الباطنية أو الكشف والشهود العرفاني «الايمان في العيان». إذا فهمنا الايمان بهذا المعنى الواسع، أمكن القول: إن جميع الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمقدورها أن تكون مصدراً للايمان. أي أن الشخص الذي يمر بإحدى هذه الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمستطاعه عبر أدواته المنطقية أو السايكولوجية أن يبلغ حالة من تصديق أو قبول بعض العقائد الدينية. وفي هذه الحالة تكون التجربة الدينية علّة التصديق أو القبول بجملة من المعتقدات الدينية. هذا بالرغم من أن التجربة الدينية شيء والايمان شيء آخر.

أما إذا نظرنا للايمان بمعنى الاعتقاد الأوسع من الشواهد الموجودة. أي الاعتقاد الذي لم يقم الدليل على صدقه، سواء كان صادقاً في الواقع أم غير صادق، في هذه الحالة يمكن القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول على الأقل، تبدِّل الايمان علماً (أي عقيدةً صادقةً مبرهنةً) بالنسبة لصاحب التجربة ذاته. وبتعبير أبسط؛ إذا آمن الإنسان بالله كان صاحب تجربة دينية من النوع الأول. وعندها يتحول ايمانه بالله إلى علم بالله. بمعنى أنه يرتقي الى مرتبة أسمى في الاعتبارات المعرفية، فاعتقاده بالله بعد الآن ليس اعتقاداً أوسع من الشواهد الموجودة، وإنما هو اعتقاد يتناسب والشواهد الموجودة (بالطبع، هناك من بين فلاسفة الدين من ينكر هذا؛ لأنهم ينكرون الحجية المعرفية لتجربة الله، أو حتى كامثال ميلز T.R.Miles في كتاب Religious

Experience يرفضون أن يكون لعبارة «تجربة الله» معنى محصّل) من هذه الزاوية فإن التجربة الدينية غير الايمان. وإذا حصلت ارتقت بالإيمان الى درجة العلم وهو شأن معرفي أسمى.

أما إذا اعتبرنا الايمان من سنخ الاعتماد والتوكل، أي أخذناه بصفته حالة إرادية وليس معرفية. وبتعبير ثان إنْ لم نعتبره تصديقاً لحقيقةٍ ما، وإنما تسليماً لحقيقة مصدَّقة، عندها يمكن القول: إن كل أنواع التجارب الدينية يمكن أن تكون عللاً لحصول الإيمان.

○ **لغنهاوزن:**

لا بأس أن نراجع آراء من كانت لهم بحوثهم حول التجربة الدينية، لنرى كيف عالجوا إشكالية العلاقة بين هذين المفهومين. برايتمن له دراسة حول الايمان عنوانها «أسس التجربة الدينية» يكتب فيها: «أشرنا الى أن الايمان حالة ضرورية للتجربة الدينية، الايمان هو اعتقاد الانسان بربّه، والسلوك الحياتي المنبثق عن هذا الايمان. تجريبياً، يتمخض الايمان الى حدٍ ما من تجربة الانسان حول القيم السابقة للدين، ومن الشعور بعدم الرضا عن الذات. أي وعي الانسان بأن قيمه ليست منبثقة عن إرادته، ولا يستطيع ضمانها بإرادته، من هنا كان الايمان مكسباً مركّباً من حقيقة مُجرَّبة، ومن عدم الثقة بالقيم. الايمان رد فعل الانسان واستجابته لظروف الخير والشر المعقّدة. الظروف التي يجد فيها الانسان ذاته. ولكن ليس هناك مؤمن بدين ولا معتقد بإله يقنعه هذا الطرح الباطني التجريبي الصرف للإيمان. فالمؤمن يجد أن تجاربه تبرر إيمانه؛ لذلك فهي ذات مكانة في التفسير الميتافيزيقي للايمان. وحينما يفسرون الايمان على هذه الشاكلة فإنه ما يزال تجربة إنسانية، تجربة لها علّتها الإلهية والمعبّرة عن المقاصد والاهداف الربّانية، الأهداف التي تهدي الانسان الى الله. الايمان سعي الانسان لنيل شيء أعظم من ذاته، ولنيل معاني أسمى. كما أن الايمان سعي الله للتدخل في حياة الانسان، لكي تعمل الروح الكلية عملها في الفرد. وإنكار أو تضعيف أيّ من جنبتي الايمان هاتين، يفضي الى جعل الدين معلولاً. الدين ليس مجرد سعي ومثابرة الانسان، ولا هو مجرد فعل وصناعة إلهية. أية واحدة من هذه الآراء الجزئية الناقصة تمسخ الدين الى موجود عجيب غريب. الرؤية الأولى (الدين حصيلة المساعي البشرية) تحقق للإنسان اكتفاءً ذاتياً ورضا عن النفس (self sufficient) لا يمكن أن يصدّق. والرؤية الثانية (الدين من فعل الله فقط) تقطع ارتباط الايمان بالتجربة المعقولة والمنظومية للانسان» (ص 417).

• ما هي في رأيكم العوامل المساعدة على حصول التجربة الدينية؟ وما الموانع التي تحول دون وقوعها أو استمرارها؟

○ لغنهاوزن:

كما يوضّح الكاتب المومأ إليه فإن الحياة الدينية تعين على التجربة الدينية. وينبغي الالتفات الى أن التجربة الدينية ليست التجربة العرفانية فقط، بل قد تكون تجربة عادية لانسان عادي. ويكفي لحصولها أن يتأمل الانسان الله في الأمور والاشياء العادية. وعليه إذا شعرنا أن كل الاشياء وكل الأمور مرتبطة بالله فقد خضنا تجربة دينية، وإذا لم نستحضر الله في أمورنا الحياتية ابتعدنا عن التجربة الدينية.

○ ملكيان:

الإجابة عن هذا السؤال من اختصاص علماء نفس الدين، لكن الواقع أن علم نفس الدين هو الآخر لم يستطع الى الآن تحديد عوامل وقوع أو عدم وقوع النوع الأول من التجربة الدينية بشكل حاسم. طبعاً تذكر في علم نفس الدين بعض العوامل التي قد تيسّر حصول التجربة الدينية، ويشار الى بعض الأعمال الخاصة المؤثرة في تكوين التجربة الدينية. بيد أن علماء نفس الدين يعترفون أن التجربة الدينية من النوع الأول ما تزال غير خاضعة للمطالعات والاختبارات العلمية والتجريبية. ورغم هذا ربما أمكن القول: إن طائفة من الكلام النفسي والسلوكي والشخصي له قابلية أكثر لتحقيق التجربة الدينية. مثلاً المنتمون للصنف النفسي "انفعالي انطوائي" لهم قابلية اكبر على التجارب الدينية من الصنوف النفسية الثلاثة الأخرى "انفعالي انفتاحي" و«فاعلي انطوائي» و "فاعلي انفتاحي". هؤلاء تقريباً هم الجديرون حسب علم الأصناف الهندوسي بـــ"راجا يوغا" (Raja yoga). طبعاً لابد أن يسلك هؤلاء طرقاً عملية معينة يسمّيها الرهبان المسيحيون "طريق التذكرة" وتسمّيها الأديان الشرقية بأسماء من قبيل "التوجه" و"التذكّر". من هذه الطرق أن يسعوا دائماً الى حفظ وعيهم بارتباطهم بالله، أو حفظ وعيهم بواجبهم تجاه الله. ويمكن لأجل ذلك استخدام أذكار أو أوراد أو أدعية قصيرة، أو يمكن الالتحاق بمجموعة من الناس تحمل همومهم نفسها ليكونوا مشجعين ومشوقين لهم على مواصلة هذا الوعي. الطريقة الأخرى هي التمتع اكثر ما يمكن بوعي "خالص"، بمعنى المحافظة على الذهن هادئاً خالياً فارغاً من أي محتوى. والطريقة الأخرى التوفر على معرفة واسعة بالكثير من الوقائع الداخلية والخارجية والأنفسية والآفاقية. ومع كل هذا فإن توفر الصنف النفسي المطلوب والطرق العملية

المساعدة، لا يشكّل سوى شرطاً لازماً من شروط التجربة الدينية، أي أن ما ذكرناه لا يكفي بمفرده لحصول التجارب الدينية.

أما أبرز موانع التجربة الدينية فهو في تقديري العامل العقيدي والمعرفي، وهو العلموية (Scientism)، أي الاعتقاد برؤية كونية مستحصلة من العلوم التجريبية بطريقة نفسية خاطئة، لا بطريقة منطقية. إن العلموية بتشكيكها في إمكانية حصول التجربة الدينية أو في قيمتها وحجيّتها المعرفية تقتل في الانسان جميع التمهيدات المعرفية والعاطفية والارادية اللازمة للسعي والمثابرة صوب التجربة الدينية.

• هل توافقون القول بأن الانسان الحداثي (Modern) أقل قابلية على خوض تجارب دينية من الانسان التقليدي؟ وما هو السبب؟

○ ملكيان:

أجل، يبدو الانسان الحداثي ذا تجارب دينية أقل مقارنة بالانسان التقليدي أو ما قبل الحداثي. والسبب في رأيي هو هذه العلموية التي أشرت إليها في جواب السؤال السابق.

○ لغنهاوزن:

عموماً، كلما قل إقبال الإنسان على الدين، قلّت تجاربه الدينية. ولكن لابد من الاشارة الى انه رغم تيارات الفكر العلماني العارمة في العصر الحديث، ولكن في ايران يؤكدون على هذه المسألة اكثر من اللازم، فمجريات الأمور في هذه الحقبة لم يعززها دور الدين وتأثيراته بشكل مطلق، طبعاً القضية معقدة جداً. الإلحاد واللادينية بلغا الذروة في العهد الوضعي، إلا أنهما أخذا بالانحسار تدريجياً في الوقت الحاضر. المعرفة بقيمة التجربة الدينية هو بحد ذاته من ثمرات العصر الحديث. ومع أن مفهوم التجربة الدينية كان قبل هذا أيضاً، بيد أنه لم يكن يعني ما يعنيه في الوقت الراهن.

• هل للخصوصيات العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة الدينية تأثيراتها في اصل التجربة الدينية، أم في تفسيرها وتأويلها، أم في كليهما، أم ليس لها تأثير في أيٍّ منهما؟

○ ملكيان:

يبدو أن أصل وقوع التجارب الدينية من النوع الثالث خاضع تماماً ومتأثر ومعلول للخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة. ولعل السر في أن إختفاءً

مفاجئاً لغدة سرطانية يبعث شعوراً بالحضور الإلهي واليد الربانية لدى بعض الناس، ولا يؤدي لمثل هذا الشعور عند آخرين، يكمن في التفاوت بين الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية من شخص لآخر. طبعاً في نطاق النوع الثالث من التجارب الدينية إذا كان المراد من اصل التجربة الدينية عملية اختفاء الغدة السرطانية ذاتها، وليس رؤية اليد الإلهية في هذا الاختفاء، فأنا لا أجد إجابةً عن السؤال، أي لا استطيع القول تحت تأثير أية عوامل تختفي الغدة السرطانية بشكل مفاجئ، وهل الطبيعة العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب الغدّة المختفية أو الباقية ذات تأثير في هذا الاختفاء أو البقاء أم لا؟ لكنني شخصياً أعتقد أن هذه الخصائص لها تاثيرها في ذلك، إلاّ إنني غير جازم في هذا الاعتقاد.

وأما التجارب الدينية من النوع الثاني فأصل ظهور الظواهر النفسية والمعنوية المومأ إليها في إجابة السؤال الأول قد لا تكون ذات صلة وطيدة بالخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية للشخص الذي تنكشف له هذه الظواهر. ثم إن جميع البشر يجدون في أنفسهم هذه الظواهر بنسب متفاوتة، أما تفاسير هذه الظواهر فإنها بلا ريب متأثرة بالخصائص الشخصية للمفسر.

ولكن يبدو أن النوع الأول من التجارب الدينية هو المقصود في السؤال في هذا المضمار، يجب القول كما ألمحنا في جواب السؤال الخامس أن الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تتدخل إجمالاً (ولو كشرط لازم لا كاف) في صياغة التجربة الدينية. وإذا كان القصد من "أصل التجربة الدينية" وقوعها، كان الجواب إيجابياً. وإذا كان المراد من "أصل التجربة الدينية" محتواها ومضمونها في مقابل تفسيرها وتأويلها (وأنا على يقين تقريباً أن هذا هو المقصود) فينبغي القول إنني لا أمتلك جواباً قاطعاً، أي أنني لا أدري الى الآن هل للخصوصيات العقائدية والعاطفية والارادية لصاحب التجربة تأثيرها في النتائج المباشرة (والعديمة الواسطة وغير المفسّرة) التي توصل إليها أم لا؟ وبخصوص تفسير التجربة الدينية فإنه يخضع بكل وضوح لخصائص المفسر. فكما أكد ما بعد الحداثيين (post – modernists) والبراغماتيين الجدد (neo-pragmatists) لا مفرَّ من التفسير إطلاقاً، والتفسير لا يمكنه الانفصال عن معتقدات المفسر وتطلعاته.

○ **لغنهاوزن:**

كيفية تأثير العقيدة والعواطف في التجربة الدينية من المواضيع المهمة الجديرة بالدراسة اليوم. الكثير من الباحثين يعتقدون بعدم إمكانية الفصل بين هذه العوامل

والتجربة الدينية. أي ليس بمقدورنا التمييز بين ما هو تفسير وما هو تجربة، فهذان الأمران متداخلان فيما بينهما. فريق من المفكرين يزعمون بشكل مفرط أن القبليات والتطلعات أساس التجربة الدينية. إلا أن الأكثرية ترفض أن تكون الرابطة بين هذه العوامل والتجربة الدينية رابطة علّية. البعض مثل روبرت فورمن ركّزوا على أن بعض أنماط التجربة الدينية لا تتضمن محتوىً مفهومياً، أو أنها حسب المصطلح الاسلامي في عداد العلم الحضوري، وإذا لم تتدخل التصورات في هذا النوع من التجربة الدينية، فلا نستطيع القول: إن هذا النمط من التجربة الدينية (على الأقل) وليد التطلعات والمعتقدات القبلية.

- **هل تنطوي التجربة الدينية على قيمة وحجّية معرفية؟**

○ **لغنهاوزن:**

الكثير من الكتاب رغم أنهم لا يرون التجربة الدينية تثبت شيئاً، بيد أنهم يستعينون بها لدعم معتقداتهم. وحتى إن فريقاً منهم كريتشارد سوين برن يحاول إثبات أن الاعتقادات الدينية معقولة على أساس التجربة الدينية.

○ **ملكيان:**

لا يخلو هذا السؤال من غموض، ولدفع الغموض نعيد صياغته بالقول: هل للقناعة الناجمة عن التجربة الدينية قيمة وحجيّة معرفية؟ ومعنى هذا السؤال هو: هل يعتبر علماء المعرفة القناعة الحاصلة من التجربة الدينية معرفةً أم علماً، أم أنها مجرد قناعة؟ ولأن علماء المعرفة يعرّفون المعرفة أو العلم بأنه "القناعة الصادقة المبرهنة" (بغض النظر عن الخلافات فيما بينهم حول هذا الموضوع) لذا يمكن إحالة السؤال المطروح الى السؤال: هل يرى علماء المعرفة أن القناعة المستخصلة من التجربة الدينية تتسم بـ"الصدق" و"البرهنة" أم لا؟ الإجابة هنا تتوقف بشكل أساسي على مقومات كون القناعة مبرهنة. صحيح أن الرؤية التقليدية ترى البرهنة شرطاً لازماً لا كافياً للمعرفة أو العلم، وتأخذها بمعنى كفاية الأدلة والشواهد التي يمتلكها الشخص لقناعاته، إلاّ أن أصحاب هذه الرؤية يذهبون مذاهب شتّى في البرهنة على القناعة، أو هم يتوزّعون على أقل تقدير إلى فريقين رئيسيين؛ التأسيسيين (Foundationalists) والترابطيين (Coherentists). ناهيك عن وجود التوثيقيين (Reliabilists) في مقابل التقليديين، وهم من يرون أن البرهنة بالرغم من كونها شرطاً لازماً للعلم أو المعرفة، لكنهم لا يتعاملون معها بمعنى كفاية الأدلة أو الشواهد.

يعتقد التأسيسيّون أن القناعات التي تعتبر معرفةً أو علماً تنقسم على قسمين رئيسيين: القناعات الأساسية وهي المبرهنة لوحدها من دون الاعتماد على قناعات أخرى. والقناعات الفوقية أو غير الأساسية التي تُبرهَن ابتناءً على القناعات الأساسية عن طريق سلسلة من الاستنتاجات والاستدلالات المعتبرة. وحسب هذه الرؤية، أتصور أن القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية لا تكون مبرهنة إلا إذا كانت من القناعات الأساسية للشخص، وإلا تعذّر إثباتها والبرهنة عليها بأي استدلال أو استنتاج مهما كان متيناً.

طبقاً لنظرية الترابطيين لا توجد قناعة مبرهنة يمكن أن تكون أساسية، ودرجة برهنتها ترتبط بدرجة ارتباطها بباقي قناعات الشخص. وثمة اختلاف طبعاً حول معنى هذا الترابط. البعض يعتبرونه انسجاماً والبعض يرونه تبييناً وإفصاحاً، والبعض يعدونه حمل شيء على شيء والبعض يأخذونه بمعنى المعقولية النسبية. وبدون أن نخوض في شرح هذه المفاهيم الأربعة، أقول إجمالاً: إنه طبقاً لهذه الرؤية يمكن اعتبار القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية مبرهنة بشكل أو بآخر.

ووفقاً لآراء التوثيقيين، فإن القناعة مبرهنة حينما تكون حصيلة عملية أو منهج مجاز، حتى لو لم يفطن صاحب القناعة ذاته للشيء الذي جعل قناعته مبرهنة. وحسب هذه الرؤية أيضاً يمكن أن تكون القناعات المتأتّية عن التجربة الدينية مبرهنة.

والخلاصة: هي أن قيمة وحجية التجربة الدينية من الناحية المعرفية تتوقف تماماً على مذهبنا بخصوص قضية البرهنة المعرفية. وعموماً فإن المنحى الخارجي أو الانفتاحي (Externalist) والتوثيقية أبرز أنماطه، أشد ميلاً لاعتبار التجارب الدينية ذات قيمة وحجية. بينما المنحى الداخلي أو الانطوائي (Internalist) والتأسيسية والترابطية أشهر صنوفه، أقل نزوعاً صوب الاعتراف بالحجية المعرفية للتجارب الدينية.

• **هل تفيدنا التجربة الدينية في البرهنة (Justification) المعرفية على القناعات والمعتقدات الدينية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فبأي شكل من الاشكال؟**

○ **لغنهاوزن:**

أنا شخصيا لا أعتقد أن بالإمكان استخدام التجربة الدينية للدفاع عن المعتقدات الدينية. ولا تبدو أدلة جون هيك وسوين برن في هذا الباب مقنعة. وفضلاً على هذين حاول كتّاب آخرون نظير بلانتينجا التدليل على عدم الحاجة لبرهنة المعتقدات الدينية مع وجود التجربة الدينية.

○ **ملكيان:**

ما من شك في أن الشرط اللازم لقدرة التجربة الدينية على برهنة المعتقد الديني هو تمتعها بالقيمة والحجّيّة المعرفية، وهذا موضوع السؤال السابق. لنفترض أن جواب السؤال السابق كان إيجابياً وأن التجربة الدينية لها قيمتها المعرفية. عندها ستكون التجربة الدينية من دعامات المعتقد الديني. ولكن هذا ليس شرطاً كافياً؛ لذلك ما يزال السؤال قائماً: هل بإمكان التجربة الدينية أن تلعب دوراً كدعامة معرفية للمعتقدات الدينية؟

النقطة الأولى: التي يجب أن تتجلّى في هذا المقام هي أية تجربة دينية نريد جعلها دعامة معرفية لأي معتقد؟ لا شك أن تجربة دينية من النوع الذي يسميه الفيلسوف الالماني رودولف اوتو (Rudolf Otto) (1869 - 1937) تجربة جنائنية (Numinous experience) لا يمكنها إطلاقاً أن تكون برهاناً للمعتقدات الدينية البوذية. وتجربة وحدة الأشياء لا يمكن أن تتبدّى كدعامة للاعتقاد بإله متشخص شخصي (أو على غرار الانسان Personal).

النقطة الثانية: أي الأشخاص نريد أن نجعل التجربة الدينية دعامة معرفية لمعتقداتهم الدينية، صاحب التجربة ذاته، أم غيره من الأفراد؟ لا شك أن التجربة الدينية إذا كانت دليلاً على المعتقد الديني لصاحب التجربة فإن هذا لا يعني بالضرورة كونها دليلاً على معتقدات الآخرين.

النقطة الثالثة: هل يراد أن يكون النوع الأول من التجارب الدينية سنداً للمعتقدات الدينية، أم النوع الثاني منها أم النوع الثالث؟ وواضح هنا أيضاً ان النوع الأول ذو قابلية أكبر على إسناد وبرهنة المعتقدات الدينية. ثم يليه النوع الثالث، أما النوع الثاني فيأتي في المرتبة الأخيرة.

بإيضاح هذه النقاط نقترب تدريجياً من الإجابة. بعض فلاسفة الدين مثل ميلز يرون أن التجارب الدينية بالرغم من ثبات وقوعها إلا أنها لا تبرهن على أي معتقد ديني. وأنا أعتقد أن هذه الآراء مدخولة غير ناهضة، إذ يمكن القول: إن بعض التجارب الدينية يمكنها أن تكون سنداً لبعض المعتقدات الدينية لدى بعض الأفراد. من ناحية أخرى فإن أصحاب التجارب الدينية أنفسهم يؤكدون بكل إصرار أنها تنطوي على علم أو معرفة خاصة بالعالم الواقعي، والمعتقد المنبثق عن هذا العلم أو المعرفة من جملة أوثق القناعات وأقوى المعتقدات التي تبنّوها طوال أعمارهم على الاطلاق. فإذا كان مثل هذا المعتقد عين قضية من قضايا الدين، كيف يمكن رفض قيمة التجربة الدينية في

البرهنة على هذا المعتقد الديني؟ طبعاً هذه القيمة خاصة بصاحب التجربة دون غيره.

من جانب آخر، من لم يكن صاحب تجارب دينية، يمكنه بطريق غير مباشر أو استنتاجي أو استدلالي، الايمان بأن قسماً من التجارب الدينية تمثّل أدلة لبعض القناعات الدينية. وصيغة ذلك كما يلي: ثمة تجارب دينية نقلت ورويت وتواترت رواياتها الى درجة بلغ شيوعها ورواجها حداً يضاهي شيوع التجارب والإدراكات الحسية. وكما يحصل في التجارب والادراكات الحسية تواتر ينفي احتمال تواطئ كل الرواة على الكذب، ففي التجارب الدينية أيضاً لا يبقى احتمال عقلائي على كذب جميع الرواة. وعليه يمكننا حمل روايات هذه التجارب الدينية على الصحة، واعتبارها مطابقة لمعتقدات الرواة وأصحاب التجارب. ولكن مطابقة القول للاعتقاد (الصدق الأخلاقي) شيء، ومطابقة الاعتقاد للواقع (الصدق المنطقي) شيء آخر تماماً، غاية ما أحرزناه الى الآن مطابقة أقوال مدّعي التجارب الدينية لمعتقداتهم. فمن اين لنا الوثوق بمطابقة معتقداتهم للواقع؟ هنا إما أن نقرر أن التجارب الدينية من سنخ العلوم الحضورية لا تقبل الخطأ، أو نعتبرها على الأقل في مستوى الادراكات الحسية العادية، فنقرر لها القطع واليقين العيني ذاته (Objective) التي نقررها للادراكات الحسية. الأخذ بأي واحد من هذين السبيلين يحتاج الى الدليل طبعاً. فإذا توفر لنا الدليل على صحة أحد السبيلين، ومن ثم أحرزنا الصدق المنطقي لروايات تجارب دينية خاصة، في هذه الحالة إذا تطابقت هذه الروايات مع قضايا دينية معينة كان بمقدورنا الاستنتاج أن تلك الروايات بمثابة سند معرفي لهذه القضايا.

على هذه الشاكلة نجد توماس مرتون (Thomas Merton) يكتب في كتابه "عرفاء الزِن واساتذته" حول كتاب جوليان نورويتشي (Julian of Norwich) اكبر عرفاء بريطانيا: "يجب التأكيد أن كل كتاب هذه السيدة من ألفه الى يائه كتاب آفاقي، رغم أنه بتمامه كتاب شخصي في الوقت نفسه. لا يمكن اعتبارها مجرد تقرير مبهج لتجارب أنفسية. إنه وثيقة تدل بأسلوب بليغ وفصيح على صحة تعاليم وسنن الكنيسة الكاثوليكية، وشرح وتفسير عرفاني حقيقي منبثق عن المراقبة، لتعاليم المذهب الكاثوليكي الأساسية" (ص 141).

• ماهي في رأيكم الآثار التي تتركها التجربة الدينية على شخصية وسلوك صاحبها؟

○ لغنهاوزن:

تلعب التجربة الدينية دوراً عظيماً في التطور الديني لصاحبها. مضافاً الى أننا لا

نستطيع تصوّر الحياة الدينية بدون تجارب دينية. لكنني أعتقد أن التركيز على التجربة الدينية بهذا المعنى لا يمكنه أن يساعدنا كثيراً. مثلاً في الثقافة الاسلامية تشتهر التجارب الدينية والعرفانية اشتهاراً واسعاً بين العرفاء، لكن أياً منهم لم يتطلع الى التجربة الدينية، وإنما طمحوا الى المعرفة، الى معرفة بالله خصوصاً.

○ ملكيان:

إ ذا أردنا تلخيص كل الآثار الايجابية التي تتركها التجربة الدينية كما يعتقد علماء نفس الدين على شخصية وسلوك صاحبها في عبارة واحدة قلنا: إن التجربة الدينية تخلق نوعاً من الرضا الباطني العميق جداً لدى صاحب التجربة.

• **من هم الذين تعتقدون أنهم كانوا أصحاب تجارب دينية أصيلة؟**

○ لغنهاوزن:

نظراً للحيثيات المذكورة عن التجربة الدينية، فإن جميع المتدينين أصحاب تجارب دينية. من المحال أن لا تكون للمتديّن تجربة دينية، خاصة التجارب التي تتضمن توجهاً خاصاً للأمور الإلهية. الدعاء والصلاة و... كلها تجارب دينية.

التجربـــة الدينيـــة

د. علي شيرواني[1]

(1) - باحث واستاذ جامعي إيراني.

التجربة الدينية، الخبرة الدينية، الحالة الدينية، والواقعة الدينية، مصطلحات متنوعة لجأ إليها المترجمون عند ترجمتهم للمصطلح الإنجليزي (Religious experience). في هذا الإطار يبدو التعبير بالتجربة الدينية أكثر شيوعا وإن كان التعبير بالخبرة الدينية أو الشعور الديني في الكثير من الموارد أدق في إفادة المعنى المراد من هذا المصطلح من هنا فإننا في هذه المقالة سنلجأ إلى استعمال مصطلح التجربة الدينية بوصفه معادلا للتعبير الإنجليزي.

التجربة الدينية مفهوم مرتبط بالغرب الحديث، حيث شدَّت إليها أنظار الخبراء في الحقل الديني منذ قرنين، وعبر هذا المفهوم الحديث أضحى الدين أكثر اتساعا، يشتمل على أبسط أنواعه ومصاديقه، وعلى أكثر نماذجه تطورا على طول تاريخ الإنسانية. بمفهوم أشمل فإن كل نوع من الشعور والحال والمشاهدة والانكشاف الشخصي، الذي يربط المرء بنحو من الأنحاء بالعالم غير المرئي، وبما وراء الطبيعة، والقوى الغيبية المهيمنة على الإنسان وغيره من موجودات عالم المادة، ويشدّ انتباه الإنسان إليه، يسمى تجربة دينية. في ضوء هذا المعنى العام فإن التجربة الدينية تستوعب حتى التجارب الاستبصارية التي يعيشها المؤمنون على المستوى الشخصي أيضا، فإنهم إثر مشاهدتهم لبعض الأحداث المتعارفة في حياتهم، يحصلون على بصائر منبهة بشأن الأبعاد غير المادية في ذواتهم، وكذلك ارتباط ونسبة الكائن الغيبي بهذا العالم. أما التجربة الدينية بالمعنى الأخصّ فهي تلك التجربة التي يبدو فيها أن الله قد أظهر نفسه إلى الإنسان، وتجلى له بنحو من الأنحاء، وهي التجربة التي يتصور فيها الفرد أن متعلقها هو الله،أو تجلي الإله في فعل أو كائن مرتبط به بشكل من الأشكال. بعبارة أخرى: يمكن القول بأن التجربة الدينية بمعناها الخاص عبارة عن نوع من ظهور أو تجلي الله على الشخص الذي يعيش تلك التجربة.

الحصول على التجربة الدينية لا يقتصر على أولئك الذين يؤمنون ويعتقدون بمفهوم الله على نمط الأديان الإبراهيمية فقط، وإنما يشمل حتى الأفراد الذين ينتمون إلى القبائل البدائية، أولئك الذين يعيشون المفاهيم الإلهية في مراحلها الأولية.

مفهوم التجربة الدينية مدين في ظهوره في أواخر القرن الثامن عشر وطرحه بوصفه جوهر الدين لجهود الفيلسوف اللاهوتي الألماني شلايرماخر (1768 - 1834). وكان ذلك إثر الظروف الفكرية والثقافية الخاصة التي هيمنت على المناخ الغربي في حينه.

إن اهتمام الخبراء في الحقل الديني ببحث التجربة الدينية إنما انبثق عن التحول الفكري الذي تجلّى في مرحلة الحداثة[1]. وهذه المرحلة التي بدأت منذ القرن السابع عشر تقريبا تشتمل على خصيصتين رئيستين، هما:

1 - **محورية الإنسان**، بمعنى أن ينظر إلى كل شيء من زاوية الإنسان، حتى يغدو الإنسان محورا لكل شيء.

2 - **التعويل على العقل**، فإن الإنسان الحديث من خلال اعتماد العقل يسعى إلى الحصول على الروايات الكبرى[2] فيما يتعلق بعالم الوجود، بتصور أن بإمكان العقل بغض النظر عن المشروطيات الثقافية واللغوية أن ينظر بحيادية إلى الوجود بأسره، ويرسم له تصويرا كبيرا ورواية شاملة. وكان لكل واحدة من هاتين الخصيصتين في مرحلة الحداثة تأثير بنحو ما في الاهتمام بالتجربة الدينية، وإعطاء الدور المحوري لها في الدين، لكن بشكلين مختلفين تمام الاختلاف، بمعنى أن دور إحداهما كان إيجابيا، بينما كان دور الأخرى سلبيا.

فيما يتعلق بإيضاح نفي الاتجاه العقلي المتطرف من قبل الكثير من العلماء الذين ظهروا بعد ديكارت، ربما كان ديفيد هيوم أكثرهم إصرارا على ذلك، فهو يذهب الى أن البراهين القائمة على إثبات وجود الله غير سديدة، وإن التثليث أمر لم يقم عليه الدليل والبرهان. وفاقم تعارض العلم مع التعاليم المسيحية من المشكلة وزادها تعقيدا، فإن العلم الحديث الذي بدأ انتعاشه بغاليليو لم ينسجم أبدا مع تعاليم الكنيسة الرسمية.

ذهب كانط إلى تأييد هيوم في قوله بأن الدين لا ينسجم مع العقلانية المتطرفة، وإنه لا يمكن إثبات المفاهيم الدينية عن طريق العقل، وعمد إلى بيانها بشكل أفضل منه. اقترح كانط وجوب إخراج الدين من دائرة العقل النظري، وإدخاله في مجال العقل

---

(1) - modernity.

(2) - grand narrative.

العملي، بمعنى الأخلاق، ففي رأيه إن وجود الله إنما يكون مقبولا لافتراضه المسبق من قبل العقل العملي والأخلاق، وليس بسبب الأدلة التي يقيمها العقل النظري على إثباته؛ إذ هناك في مقابل هذه الأدلة ما يعارضها. وأفضى هذا التفكير بكانط إلى القول بأن حقيقة الدين هي الأخلاق، وأن يصدر فتواه بأن الدين والأخلاق شيء واحد.

الصبغة الجافة والميتة للعقلانية المتطرفة شكلت أرضية لظهور الرومانطيقية المستندة إلى الخيال والعاطفة، في هذا السياق عمد شلايرماخر إلى مخالفة العقلانية المتطرفة التي تؤدي إلى تحويل الدين إلى سلسلة من العقائد الدينية من جهة، وخالف القول باعتبار الدين والأخلاق شيئا واحدا من جهة أخرى. لقد رأى شلايرماخر الذي كان يعيش في مناخات الرومانطيقية ان حقيقة الدين تتمثل في المشاعر والعواطف، واعتبر ان جوهر الدين هو إحساس الرغبة بالمطلق، في كتابه (حول الدين)، والشعور بالانتماء إلى المطلق، في كتابه (الإيمان المسيحي). جدير بالذكر أن شلايرماخر في الإشارة إلى هذا الشعور قد استند إلى مفردة اللحظة[1]، ونادرا ما وجدناه يستعمل مصطلح التجربة والتجربة الدينية، بل إنه لم يستخدمها أصلا. على الرغم من استعمال مصطلح التجربة الدينية لدى الكثير من الكتاب، بيد أن معناها الحديث والخاص المستعمل حاليا يعود بجذوره إلى أعمال وليم جيمز[2]. يسير جيمز بالتوازي مع التيار الذي بدأه شلايرماخر.

ملخص القول إن إخفاق العقلانية المتطرفة والإلهيات الطبيعة، وعدم نضج حلول كانط القائلة بتحول الدين إلى الأخلاق، قاد اللاهوتيين المسيحيين إلى البحث عن مساحة للدين مستقلة عن الاستدلالات اللاهوتية. وحيث أن الرؤية الإنسانية كانت هي الغالبة في مرحلة الحداثة، أصبح الإنسان محور الحقائق، واعتبر أن طوق النجاة والحقائق كامن في نفس الإنسان[3]. هذه هي النقطة المحورية في التجربة الدينية.

أنواع التجربة الدينية

وقف فلاسفة الدين خاصة الذين مارسوا البحث الواسع بشأن التجارب الدينية على أنواع متعددة من هذه التجارب، التي أدت من حيث معرفة الظواهر إلى إعادة تعريف الأنواع المختلفة من هذه التجارب. وفي تصنيف شامل نسبيا يمكن لنا أن نرصد الأقسام الآتية للتجربة الدينية:

---

(1) - moment.

(2) - Cupitt, Don, Mysticism after Modernity,London, Blackwel, 1988, P 21.

(3) - Ibid, P 23.

أ- **التجارب التفسيرية**[1]

المراد من التجارب التفسيرية هو تلك المجموعة من التجارب التي لا تعود دينيتها إلى خصائص التجربة ذاتها، بل إنها تعتبر دينية بسبب الرؤية المسبقة لها في ضوء التفسير الديني، ففي هذه الموارد يعمد صاحب التجربة إلى النظر لتجربته على أساس مجموعة من التفاسير السابقة، من قبيل أن يعتبر المسلم أن موت ابنه إنما هو عقوبة له على معصية اقترفها، أو أن يعتبر المسيحي ذلك مساهمة في عذابات عيسى المسيح، ومن ثم فإنه سوف يتصبر، وسيشعر إثر ذلك بالحزن أو الغبطة. عندها يمكن تسمية هذا الشعور تجربة دينية[2].

ما ينبغي ملاحظته بهذا الشأن، أنه من خلال الاستعانة بالشبكة التفسيرية السابقة، يمكن إضفاء صبغة دينية على جميع وقائع الحياة وأحداثها، وتجربتها بشكل ديني بطبيعة الحال لا تترتب نتائج هامة على البعد المعرفي لهذه التجارب ومن أهم مصاديق هذا النوع من التجارب استجابة الدعاء. إن النقطة المحورية لهذا النوع من التجارب هو التفسير الذي يقدمه الشخص للحادثة، فهذه الحادثة مهما كانت عادية، إلا أنها طبقا للتفسير الخاص الذي يخلعه عليها الفرد المتدين يمكن أن تكون منشأ لأكثر الحوافز وأشد الدوافع المحركة في وجود الإنسان[3].

ب- **التجارب شبه الحسية**[4]

التجارب شبه الحسية هي تلك المجموعة من التجارب التي يكون للحواس الخمس فيها نوع من الإدراك الحسي المؤثر. ويمكن إدراج الرؤى الدينية، والشعور بالألم عند خوض التجربة الدينية، ورؤية الملائكة، وسماع الوحي، وتكليم الله لموسى، يدخل بأجمعه في هذا النمط من التجربة الدينية[5].

عمد ريتشارد سوين بيرن إلى تقسيم التجارب التي يدخل فيها الحس بنحو من

---

(1) - interpretive experiences.

(2) - Davis, Caroline Franks, The Evindential Force of Religious Experience, Oxford University Press, 1989, pp 33 – 35.

(3) - هناك تأكيد كثير في التعاليم الإسلامية على وجوب أن يعتبر الفرد جميع الحوادث من فعل الله، وأن يرى يد الله في جميع الأمور، وأن ينسب كل شيء إليه، وأن يعتبر إرادته نافذة في كل شيء. ويمكن لنا بيان استناد القرآن الكريم على التوحيد الأفعالي، ومفاهيم التقدير والمشيئة الإلهية وما إلى ذلك على هذا الأساس.

(4) - quasi – sensory experiences.

(5) - Ibid. pp 35 – 39.

الأنحاء على أقسام أربعة. (إن التجربة الدينية باعتقاد سوين بيرن، هي تجربة الله أو الحقيقة الغائية، وهي تكون تارة بتوسط الأمر المحسوس، وتارة بلا توسط هذا الأمر المحسوس)، بمعنى أن الأمر المحسوس الذي يتوسط التجربة الإلهية إما أن يدخل في دائرة التجربة العامة أو لا، فإن لم يكن داخلا في دائرة التجربة العامة (في هذه الصورة لن يكون متعارفا)، فهو إما أن يكون أمرا عاما[1]، أو لا (الأمر الخاص). فإن كان أمرا خاصا، فإما أن يمكن توصيفه في إطار لغة حسية متعارفة، أو لا يكون قابلا للتوصيف[2]. وعلى هذا فإن الأقسام الأربعة للتجارب الحسية في تقسيم ريتشارد سوين بيرن عبارة عن:

أولا: التجربة الدينية بواسطة الشيء المحسوس الداخل في دائرة التجربة العامة. مثلا: يمكن لشخص أن يرى الله في صورة شخص مقدس، أو في غروب الشمس أو في المحيط الهادر. لا شيء من هذه الأمور يمثل الله، بيد أن الشخص يواجه الله أو الأمر ما وراء الطبيعي في إطار هذه الأمور أو من خلالها[3]. وقد ذكر مايكل بيترسون لهذا النوع من التجربة المثال الآتي: «في شعاب صحراء جرداء، في حفرة مليئة بالثلج، في ظلمة الشفق، وتحت سماء ملبدة بالسحب... كنت مفعما بشغف عميق... في الغابة يجري شباب خالد. في هذه المزرعة الإلهية، والسلطنة المقدسة القديرة، أقيم حفل خالد... أقف على أرض جرداء... غمر رأسي نسيم رقيق وتجلى في فضاء لا متناه. فانزوت جميع ذواتي جانبا، وغدوت عينين بصيرتين، أنا لست شيئا، أنا أرى جميع الأشياء، تيار الوجود يجري في كياني، لقد أصبحت جزءا من الله»[4].

---

(1) - public.

(2) - Swinburn, Richard, The Existence of God, Oxford, Oxford University Press, 1979, PP 249 – 52.

(3) - لا ينبغي الظن بأن هذا الصنف إنما يرجع إلى التجارب التفسيرية. ذلك أن ما يسمى بالتجربة الدينية في هذا القسم تحصل فيه المعرفة من خلال إحساس، في حين أنه في الصنف المتقدم تظهر حالة خاصة إثر مواجهة حدث، يعمل على بلورة التجربة الدينية. نعم يمكن لهذين الأمرين أن يقترنا، هكذا هو الحال في الغالب، لكنهما يشكلان بعدين مختلفين، وبلحاظ ذلك يمكن إدراجهما في صنفين مختلفين.

(4) - بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، ط1، طهران، انتشارات طرح نو، 1376 ش، ص 38، نقل بيترسون هذه العبارة من المصدر الآتي:
Emerson Ralph Waldo «Nature» «Essays and Addresses» Selected Writings of Ralph Waldo Emerson New York New American Library 1965 p 189.
=

ثانيا: التجربة الدينية التي تحصل بتوسط شيء محسوس غير متعارف لكنه شائع وعام. وقد ذهب بعض فلاسفة الدين إلى الادعاء بأن تجربة موسى تندرج تحت هذا الصنف من التجربة الدينية: (وَأَمَّا مُوسَى فَكَانَ يَرْعَى غَنَمَ يَثْرُونَ حَمِيهِ كَاهِنِ مِدْيَانَ، فَسَاقَ الْغَنَمَ إِلَى وَرَاءِ الْبَرِّيَّةِ وَجَاءَ إِلَى جَبَلِ اللهِ حُورِيبَ. وَظَهَرَ لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيْقَةٍ. فَنَظَرَ وَإِذَا الْعُلَّيْقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ، وَالْعُلَّيْقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ. فَقَالَ مُوسَى: «أَمِيلُ الآنَ لأَنْظُرَ هذَا الْمَنْظَرَ الْعَظِيمَ. لِمَاذَا لاَ تَحْتَرِقُ الْعُلَّيْقَةُ؟». فَلَمَّا رَأَى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالَ لِيَنْظُرَ، نَادَاهُ اللهُ مِنْ وَسَطِ الْعُلَّيْقَةِ وَقَالَ: «مُوسَى، مُوسَى!». فَقَالَ: «هأَنَذَا». فَقَالَ: «لاَ تَقْتَرِبْ إِلَى ههُنَا. اخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ، لأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ)[1].

حسب زعمه فإن توقد النار في العليقة دون أن تحترق ظاهرة عامة، بمعنى أن الكثير من الناس لو قدر لهم حضور الواقعة، لأمكنهم أن يشاهدوها كما شاهدها موسى، ويكونوا قد تمكنوا من الحصول على التجربة الإلهية بذلك. لكن هذه الظواهر غير متعارفة؛ لأنه لم يشاهد ظاهرة اشتعال النار في العليقة دون أن تحترق سوى موسى[2].

ثالثا: التجربة الدينية بتوسط ظاهرة خاصة في إطار لغة حسية متعارفة قابلة للتوصيف. ففي بعض الموارد تكون الحادثة التي تمت تجربتها خاصة بشخص واحد ولا يمكن للآخرين حتى إذا كانوا قريبين منه مشاركته فيها، من هذا القبيل: الرؤى، الكشوف، والمشاهدات. في بعض الموارد حتى وإن كانت الواقعة المشهودة خاصة

= يمكن اعتبار الرواية الشهيرة المأثورة عن الامام علي: (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه) بناء على تفسير خاص، إشارة إلى هذا النوع من التجربة. بطبيعة الحال يجب التنويه إلى هذه الحقيقة وهي أن الفرد عند مواجهته لظاهرة أو حدث حسي قد تحصل له بصيرة أو حالة لا ربط لها بالناحية المعرفية والشهودية. وهذه الموارد خارجة عن محل بحثنا في الوقت الراهن، كأن يقوم مزارع بحرث أرضه فينتبه إلى أنه إذا لم يقض على جذور الشجرة القريبة فإنها ستفسد عليه زرعه. يمكن للمزارع أن يرى هذه الظاهرة، ويحدث مقارنة بينها وبين انتشار الذنوب وقضائها على بصيرته.

(1) - العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الفقرة: 1 5.

(2) - بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، مصدر متقدم، ص 39. في هذا المثال تم التركيز على اشتعال النار في العليقة دون أن تحترق، ولم يتم التركيز على تكليم الله لموسى، وعلى كل حال فإن هذه الواقعة إنما تندرج في هذا القسم إذا كان وقوعها قد تحقق في عالم المادة، وتمت مشاهدتها بالعين المجردة. في حين يحتمل القول بأن هذه الواقعة ذات صلة بالخيال المنفصل، وأنها قد شوهدت بالعين البرزخية، خاصة وأنها قد اقترنت بسماع الوحي، مع انه لا يستطيع كل شخص أن يسمع الوحي، بمعنى أن الأمر لم يكن بحيث يستطيع كل شخص يحضر مع موسى أن يسمع أو يشاهد ما سمعه موسى وشاهده. في هذه الحالة ستكون هذه الواقعة مثالا للصنف الثالث.

وغير عامة، يمكن بيانها بلغة حسية، والمثال الواضح على هذا النوع من التجارب تمثل جبرائيل للنبي الأكرم على هيئة دحية الكلبي، وكذلك تمثل الملك (الروح) للسيدة مريم العذراء على ما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا، قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنتَ تَقِيًّا﴾[1].

رابعا: التجربة الدينية بتوسط ظاهرة خاصة لا يمكن توصيفها في إطار لغة حسية متعارفة. ففي هذا المورد يشعر الفرد بشيء أو يراه، لكن ذلك الشيء الذي يعيش تجربته بمنزلة أمر يستعصي على الوصف. وإن الواقعة التي روتها القديسة تيريزا (1512 – 1582) تندرج تحت هذا النوع من التجربة الدينية: «كنت في حالة من التضرع في حفل سانت بطرس المهيب حيث رأيت المسيح واقفا إلى جانبي، أو بعبارة أوضح: أحسست بوجوده؛ إذ لم أكن أرى شيئا لا بعين البصر ولا بعين البصيرة. شعرت أنه قريب مني جدا، وكنت أرى وأتصور أنه هو الذي يكلمني... طوال المدة كان يبدو لي أن عيسى المسيح إلى جواري، ولكن هذا اللقاء لم يكن وهما. لم أستطع رؤيته ضمن أي إطار، ولكنني طوال المدة كنت أشعر بوضوح أنه خلفي تماما، وأنه يرصد جميع أعمالي»[2].

ج- التجارب السماوية[3]

هذا النوع من التجارب على حد تعبير دافيس يشمل الوحي والإلهام أو البصيرة المفاجئة. إن التجارب السماوية تخطر على صاحب التجربة بشكل مفاجئ ودون توقع سابق، وتكمن دينيتها بلحاظ محتواها ومضمونها. يذهب دافيس إلى الاعتقاد بأن هذه التجارب تحتوي على خصائص خمس، هي كالآتي:

1 – أن تكون التجربة مفاجئة وقصيرة.

2 – الحصول على المعرفة الجديدة عن غير طريق الاستدلال والتفكير.

3 – تدخل العنصر الخارجي (في نظر صاحب التجربة على الأقل) في حصول المعرفة الجديدة.

4 – الإيمان الراسخ لصاحب التجربة بصدقها وصحتها.

---

(1) – مريم: 17 –18.

(2) – بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص 40، نقلا عن:
Peers Allisoned. The Life of Teresa of Jesus Garden City N Image Books, 1960 p 249.

(3) - revelatory experience.

5 - عدم قابلية البصيرة الحاصلة للبيان (بحسب دعوة صاحب التجربة على الأقل)[1].

بالنظر إلى فهم العالم المسلم والفهم السائد بين المفكرين المسلمين حول الوحي، هل يمكن إطلاق مصطلح التجربة الدينية على الوحي وعدّه نوعا من التجربة أم لا؟

إذا اقتصر الأمر على مجرد التسمية وصياغة المصطلح، فلا مانع من ذلك. نستطيع أن نصوغ المصطلحات وأن نطلقها على ما نشاء من الموارد دون أن نصدر حكما خاصا بشأنها، فنقول مثلا بأننا من الآن فصاعدا سنطلق على الموارد: أ، وب، وج مصطلح X. فما دام الأمر مقتصرا على مجرد التسمية لا مشاحة في ذلك. أما إذا أراد البعض أن يتوصل من خلال هذه التسمية إلى نتائج خاصة، من قبيل قوله: «إن الوحي تجربة دينية، وحيث أنها تجربة فإنها تصقل بفعل التكرار؛ لأن طبيعة التجربة أنها تقبل التكامل». ثم يستنتج من ذلك قائلا: «إن النبي مع مرور الزمن وتكرار الوحي، أصبح أكثر بصيرة برسالته وغاية نشاطه، وأضحى أكثر حزما في القيام بأعباء مسؤوليته، تماما كما هو الأمر بالنسبة إلى العالم والمفكر في أثناء قيامه بتجاربه في المختبر حيث يجتاز مثل هذه المسيرة التكاملية»[2].

إن هذا النوع من الاستدلال لا يعدو أن يكون مجرد مغالطة لا أكثر، ذلك ان مفردة التجربة في مصطلح «التجربة الدينية» تختلف عن التجربة بمعنى الاختبار المستعمل في العلوم التجريبية، وهي في ذلك أشبه بالمشترك اللفظي، فإن مفردة (Experience) وإن كانت مأخوذة من المفردة اللاتينية (Pericuium) بمعنى التجربة والاختبار، بيد أن هذه المفردة في المصطلح الإنجليزي المتأخر بدأت تطلق على معان أخرى، من قبيل: الشعور، والحالة، وحتى الإدراك، والمراد من هذه المفردة في فلسفة الدين (Religious experience) هو هذه المعاني الأخيرة في الغالب.

والملفت للانتباه أنه يذهب إلى القول:(حيث أن الوحي تجربة دينية، والتجربة الدينية تحدث بالنسبة إلى الآخرين أيضا، فإن التجارب الدينية للآخرين تزيد من ثراء الدين وغناه، وبمرور الزمن تتسع رقعة الدين وتزداد تطورا. من هنا فإن التجارب الدينية للعرفاء تعمل على إكمال وإتمام التجربة الدينية التي بدأها النبي، ومن ثم فإن دين الله سيغدو أكثر نضجا. وإن هذا البسط والاتساع لا يحدث في المعرفة الدينية، بل في الدين والشريعة نفسها»[3].

---

(1) - Davis The Evidential Force of Religious Experience pp 39 – 44.

(2) - انظر، سروش، عبد الكريم، بسط تجربة نبوي، ط1، طهران، انتشارات صراط، ص 13.

(3) - انظر: المصدر أعلاه، ص 2 28.

إن المدهش في هذا الكلام هو أن العرفاء أنفسهم لا يدعون ذلك، فإن العرفاء البارزين من المسلمين يمنحون النبي الأكرم على الدوام منزلة خاصة بسبب اختصاصه بالوحي الرسالي. وقد أكدوا بأن الشريعة الإلهية لا تلقى إلا على النبي، وإن على العرفاء والأولياء الذين يأتون بعده أن يتبعوه في الشريعة اتباعا كاملا. نجد محيي الدين بن عربي في الكثير من مواضع «الفتوحات المكية» يصرح بأن النبوة قد ختمت بنبي الإسلام، وأن شريعته هي آخر الشرائع، وإن العرفاء والأولياء الذين جاؤوا بعده رغم حصولهم على نوع من الإلهام والكشف والشهود المرتبط بولايته، إلا أنهم لا يحظون بشيء من نبوة النبي وما يتصل بها من بسط الشريعة المحمدية، وإنهم في ذلك مجرد أتباع لنبي الإسلام الحنيف[1].

النقطة الهامة التي يجب الالتفات إليها فيما يتعلق بالوحي الذي يعد أحيانا نوعا من التجربة الدينية، ويصطلح عليه بالتجربة النبوية تكمن في أوصافه الخاصة التي تميزه عن سائر التجارب الأخرى، بما في ذلك التجربة العرفانية أيضا. إن من بين أهم خصائص الوحي هي أحقيته وصحته القطعية، فإن الوحي نوع من التلقي والشهود الغيبي الذي لا يتطرق إليه الخطأ والباطل أبدا. ما يحصل عليه النبي أثناء نزول الوحي، على حد تعبير القرآن الكريم: (لَا رَيْبَ فِيهِ). النبي في مثل هذه الحالة يصل إلى مقام يكون فيه حقا محضا، وحيث يكون حقا محضا لا يبقى هناك مجال للشك والريب فيه، إنما الشك يكون في موضع يمتزج فيه الحق بالباطل، وهذا الأمر محتمل بالنسبة إلى الكشف والشهود عند العرفاء. من هنا فإننا نجد العرفاء البارزين يصرحون بأن ما يشاهدونه يحتمل الخطأ، وأنه قد يكون سرابا من اختلاق الوهم والخيال. من الممكن تماما أن يتصور العارف بأن ما ترسمه له مخيلته وينطبع في ظرفه الوجودي حالة الشهود، حقيقة واقعية وخارجية. في الحقيقة كما هناك نوعان من الأحلام والرؤى، وهي تلك التي تكون تارة أضغاث أحلام، وتكون تارة أخرى كفلق الصبح من الرؤى الصادقة في تطابقها مع الواقع، كذلك الأمر بالنسبة إلى الكشف والشهود أيضا[2].

الفارق الآخر أن التجربة النبوية تحمل على كاهلها أعباء رسالة خطيرة، فالنبي

---

(1) - انظر، شيرواني، علي، ضرورت بيروى از شريعت در سلوك عرفانى (وجوب اتباع الشريعة في السلوك العرفاني)، مجلة: كتاب ماه، دين، العدد: 25، تم في هذه المقالة نقل نصوص وبحث من كلام ابن عربي في هذا المجال.

(2) - انظر: شيرواني، علي، دين عرفاني وعرفان دينى، ط 1، قم، انتشارات دار الفكر، ص 55 - 61.

عندما يتلقى الوحي يكون مأمورا بإبلاغه وإيصاله إلى الآخرين. عبارة أخرى: إن التجربة النبوية تستتبع إنشاء تشريع، بمعنى صياغة الأحكام الإلهية التي تهدف إلى تنظيم العلاقات المتبادلة بين الناس والمجتمع والطبيعة، والأهم من ذلك علاقة الإنسان بربه وخالقه.

كما أن التجربة العرفانية ما هي إلا تعبير وتفسير يقرره العارف عن تجربته، وقد يكون هذا التعبير ناقصا أو خاطئا، أو متأثرا بالمناخ الثقافي السائد في عصره والمهيمن على ذهنه. وهذا الأمر لا يجد لنفسه طريقا فيما يتعلق بالتجربة النبوية، ففي الوحي حيث تكون هناك رسالة، ويكون هناك أمر بالإبلاغ، فإن الله يتكفل بصحة جميع مراحل هذه التجربة ويأخذها على عاتقه.

د - التجارب التجديدية[1]

هذا النوع من التجارب يعدّ من أكثر أنماط التجارب الدينية شيوعا. وهناك الكثير ممن يرى نفسه مدينا في إيمانه لهذا النوع من التجارب. التجارب التجديدية هي التجارب التي يتجلى بفعلها إيمان صاحب التجربة. هذه التجارب تؤدي إلى حصول تغييرات هامة في الحالة الروحية والأخلاقية لصاحب التجربة، وفي هذا النوع من التجارب يشعر الفرد أن الله يعمل على هدايته في ظرف خاص، ويأخذ بيده نحو الحقيقة[2].

هناك نماذج من هذه التجارب ذكرها وليم جيمز في كتابه (أنواع التجربة الدينية) عن رجل سويسري، حيث قال: «كان لي من العمر ست وثلاثون سنة.. كنت بكامل الصحة والعافية. كنا في اليوم السادس من مسيرة شاركت فيها مع مجموعة من المواطنين. كانت سعادتنا بالغة. قبل يوم من وصولنا إلى موضع يدعى (سكايس) بلغنا (ترينت) قادمين من (بوئيت). لم أشعر بأي تعب أو جوع أو عطش.. كنت في كامل الاعتدال النفسي. فجأة أحسست وكأن وجودي قد بلغ ذروة التسامي، شعرت بقربي من الله وانا هنا أكتفي بكتابة ما شعرت به فقط كأن رحمة الله وقدرته قد أحاطت بكياني من جميع الجهات. لقد طفحت خلجات المشاعر وهدير العواطف عندي في تلك اللحظة، بحيث لم يسعني إلا أن أطلب من رفقتي أن يوصلوا مسيرتهم ولا يتوقفوا في انتظاري. ثم جلست على صخرة حيث لم يبق عندي رمق. هناك بدأت الدموع

(1) - regenerative experiences.
(2) - Ibid pp 44 – 48.

تجري على خدي، وشكرت الله على أن الهمني معرفته، وشكرته على رحمته على عبد حقير وآثم مثلي. وسألته بشغف وحرقة أن يوفقني فيما بقي من عمري إلى خدمته والقيام بأمره؛ فشعرت بجوابه وكأنه يطلب مني العمل بأوامره على طبق مشيئته، وأن يرى مني البؤس والمسكنة والمتربة، تاركا أمر القضاء إلى يوم الحساب»[1].

هـ - التجارب المقدسة[2]

يرى رودولف أوتو (1869 - 1937) اللاهوتي الألماني البارز، أن الدين يقوم على أساس مواجهة روح الإنسان لحقيقة ذات وجهين أحدهما عقلاني والآخر غير عقلاني. المصطلح السائد للإشارة إلى هذه الحقيقة السامية هو الأمر المقدس[3]. غير أن هذا المصطلح في تطوره المفهومي عبر الزمن قد امتزج بالمفاهيم العقلية، بحيث حجب بعده الأصيل وغير العقلاني والغفلة عنه. ربما كان أهم مفهوم دخل ضمن المعنى القدسي، وأضحى هو المتبادر عند سماع هذا اللفظ هو: إرادة الخير، والصلاح، والخير المحض، بحيث أصبح الأمر المقدس حقيقة تعني الخير المحض وإرادة الخير. ذكر أوتو أن غلبة هذا النوع من المفاهيم الأخلاقية والنظرية يؤدي إلى خفاء البعد الأهم من الأمر المقدس، وهو البعد الذي لم يدخل في هيئة المفاهيم أبدا، ولا يمكن اكتشافها من قبل منظومة العقل النظري، وإنما يقتصر اكتشافها على الشعور العميق الكامن في وجود الإنسان[4].

اختار أوتو للإشارة إلى هذا البعد من هذه الحقيقة لتجنب المحسنات الأخلاقية والنظرية التي أحاطت بمصطلح المقدس لفظ نومين[5]، الذي هو لفظ لاتيني، وصاغ منه صفة نومينوس[6]. وعمد أوتو نفسه في النص الألماني من كتاب مفهوم الأمر

---

(1) - James William The Varieties of Religious Experience Chapter 3.

لقد ترجم هذا المقطع في الصفحة 49 من كتاب: دين وروان (الدين والروح). جدير ذكره أن الجملة الأخيرة تحكي بوضوح عن أحوال خاصة شرحها (أوتو) في بيان التجربة الخارقة للعادة، من الشعور بالعبودية الكاملة، وإنه لا بد من تلبية أوامر الله بمسكنة ومتربة، وترك أمر الحكم إلى الله. في الحقيقة إن التجارب الدينية حالات معقدة لا يمكن تصنيفها بشكل محدد. في التجربة الدينية هناك نواحٍ متعددة، وإن تلك التجربة تندرج بالنظر إلى كل واحد من تلك النواحي في مجموعة خاصة.

(2) - numinous experiences.

(3) - The Holy.

(4) tto Rudolf The Idea of the Holy Trass. Sohn w. Harvey New York , Oxford University Press 1958.

(5) - numen.

(6) - numinous.

المقدس إلى تعريف كلمة نومن في كشاف الألفاظ الأجنبية بقوله: (حقيقة خارقة للطبيعة دون أن يكون هناك تصوير دقيق عنها)[1].

ليس لكلمة نومينوس ما يماثلها في اللغة الفارسية تماما بحيث يمكن بيان مراد أوتو بشكل تام، إلا أن الذي يقاربها من المفردات الفارسية هو الأمر المينوي[2]، من هنا فإننا سنضطر إلى استعمال هذا اللفظ كعنوان مشير لما يروم أوتو بيانه.

إن كلمة (numen) في اللغة اللاتينية مأخوذة من (nuere) التي لا يزال لها حضور في مفردة (abnuere) بمعنى الإنكار بإيماء الرأس، و(adnuere) بمعنى التصديق بإيماء الرأس. وعليه فإن كلمة (numen) من الناحية المفهومية ترجع إلى كلمة (nutus) بمعنى الإيماءة بالرأس. وإن المنشأ الأبعد لهذه الكلمة هي المفردة الهندو أوروبية (neu) التي تحمل المعنى ذاته الذي تحمله كلمة (neuma) اليونانية[3].

المسألة الهامة للغاية هي أن أوتو في كتابه مفهوم الأمر المقدس يستعمل كلمة نومينوس على نحوين، فتارة يطلقها على الحقيقة المتعالية ذاتها، وتارة على شعور خاص وحصري ينبثق في وجود الإنسان إثر مواجهته لهذه الحقيقة. واضح أن هذين المعنيين رغم ارتباطهما الكامل، يجب الفصل بينهما، لأن امتزاجهما يؤدي إلى الابهام والتعقيد في فهم المراد، بل وحتى سوء الفهم أيضا. وللحيلولة دون الوقوع في هذا الخطأ فإننا سنطلق مصطلح الأمر المقدس على تلك الحقيقة المقدسة، وسنطلق التجربة المقدسة على تلك الحالة الروحية.

يرى أوتو أن الأمر المقدس خارج تماما عن مستوى الإدراك، ومن هنا فإنه يستحيل شرحه[4] ولا يمكن وصفه[5]. إن الأمر المقدس لا يمكن بلوغه من خلال إعمال الفكر وشحذ العقل في مجال المفاهيم والمقولات الذهنية، بل من خلال الشعور الخاص والفذ الكامن في وجود الإنسان، الذي يستثار عند مواجهته لتلك الحقيقة الملغزة

---

(1) – النص الألماني، ص 225، (نقلا عن زماني، مسعود، وجهه قدسي (الوجهة القدسية)، رسالة على مستوى الماجستير، جامعة الشهيد بهشتي، 1376 – 1377، ص 20. تم حذف هذا النص من كتاب أوتو في ترجمته الإنجليزية).

(2) – إن كلمة مينوي تعني الأمر المعنوي أو المنسوب إلى الجنة، واستعمل العالم المينوي بمعنى العالم الروحاني.

(3) - Pobert, Schilling, «Numen», in The Encyclopedia of Religion, ed. By Mircea Eliade, Vol. 11, London, Macmilan Publishing, 1986, p 21.

(4) – (arreton) مفردة يونانية تعني الأمر الذي لا يمكن بيانه وتفسيره أو الحديث بشأنه.

(5) – (ineffabie) مفردة يونانية تعني الأمر الذي لا يمكن وصفه.

والمحاطة بالأسرار. هذه النقطة هي من أهم الأركان وربما كان أهم أصل فكري عمل عليه أوتو وسعى جاهدا إلى إثباته في كتابه مفهوم الأمر المقدس.

التعبير بالسر المهيب والجذاب[1] الذي يستخدمه أوتو لوصف الأمر المقدس، إنما هو في الواقع توصيف للتجربة المقدسة، أو بعبارة أدق: توصيف للأمر المقدس كما يتجلى في التجربة المقدسة، لهذا السبب نجد أوتو يتحدث في مفهوم الأمر المقدس رغم أن عنوان الكتاب يشير إلى نفس المقدس بشأن الحالة والشعور المقدس الذي هو نوع من التجربة الدينية، ويسعى إلى استثارة الوعي الذاتي للقارئ بهذا الشعور الخاص الكامن في أعماق وجوده، والذي يبرز إلى السطح أحيانا، ويصل عند بعض الناس إلى قمة الازدهار والتفتح:

«نحن ندعو القارئ إلى التأمل في التجربة الدينية التي يمكن الشعور بها من أعماق النفس»[2].

بيد أن الشعور الخاص الذي يستثار عند مواجهة الأمر المقدس (التجربة المقدسة) هو في حد ذاته شعور فذ وفريد في نوعه، ومن ثم فإنه لا يقبل التوصيف، وهو مثل كل معلوم بالأصالة بالمعنى الدقيق للكلمة لا يمكن تعريفه، وإنما يمكن التوغل في ظلاله، والسعي إلى إثارته في نفس السامع. في الحقيقة فإن أوتو على الرغم من توصيف الأحوال المقدسة، بل وتسويغه حتى توصيف ذات المقدس، يذهب بالمعنى الدقيق للكلمة إلى استحالة وصف هذه الأمور. إن اتضاح هذه النقطة منوط بالتأمل في رؤية أوتو بشأن اللغة الدينية.

إن الشعور المقدس يشتمل على نواحٍ متنوعة، من هنا ذهب بعض المفكرين إلى عدّه نوعا من الشعور، بل سلسلة من المشاعر والأحاسيس[3]. إن هذا الشعور علاوة على استبطانه العديد من النواحي، يشتمل على مساحة واسعة بلحاظ مراتب الشدة والضعف أيضا. وهذه المراتب المتنوعة من التجربة المقدسة من ناحية يمكن دراستها في إطارها التاريخي، بمعنى أن هذه التجربة على طول التاريخ والمسار التحولي للأديان تتعرض بما يتناسب وظروفها التاريخية للصعود والأفول. من ناحية أخرى يمكن لكل فرد أن يحصل على ظهورات متنوعة من هذا الشعور، وتكون مختلفة بلحاظ الشدة والضعف.

---

(1) - mysterium tremendum fascinans.

(2) - Otto The Idea of the Holy p 8.

(3) - بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص 42.

يرى أوتو الأمرَ المقدسَ متجليا في أنواع ثلاثة من المشاعر والأحاسيس الخاصة. أما النوع الأول فهو الشعور بالتبعية والارتباط، فنحن لسنا سوى مخلوقات، و(نحن بإزاء ذلك الموجود الأسمى من جميع المخلوقات، محفوفون وغارقون في انعدام الذات)[1]. أما النوع الثاني فهو الشعور بالخوف الديني (أو الخشية الدينية)، والتقهقر أمام ذلك السر المهيب. إن فرائصنا ترتعد عند رؤية الله. أما النوع الثالث والأخير فهو شعورنا بالشغف والشوق إلى ذلك الموجود المتعالي الذي يجتذبنا إلى نفسه. إن هذا الشوق المفرط في وجودنا تجاه الإله يشكل جزءا من وجودنا[2].

و- **التجارب العرفانية**[3]

من أهم أنواع التجارب الدينية هي التجارب العرفانية. في كتابه العرفان الشرقي والغربي صنف أوتو التجارب العرفانية إلى نمطين، هما:

التجارب المرتبطة بـ (العرفان الاستبطاني)[4]،

التجارب المرتبطة بـ (عرفان مشاهدة الوحدة)[5].[6]

في «العرفان الاستبطاني» يعتزل العارف الأشياء المحيطة به، ويلتفت إلى دخيلة نفسه، ويستغرق في أعماقها في سعي منه إلى العثور على القوة المقدسة[7]، أو العثور على عمق أو جذر[8] ما يعتقده كامنا في مركز أو النقطة النهائية في أعماق روحه. من المحتمل أن تتصور هذه القوة المقدّسة وذات العارف الصادق أو أساس وجوهر العالم[9] شيئا واحدا.

في العرفان الاستبطاني يجهد العارف بسدّ جميع حواسه الجسدية، كي لا يتسلل أي إحساس إلى ضميره الواعي. وهذا إنما يحصل من خلال التركيز الكامل على أمر محدَّد. وعندما يتمكن الفرد من صب جميع اهتمامه على نقطة واحدة، فإن سائر الصور والأحاسيس والمشاعر الأخرى حتى الشعور بالألم وما يشاكله ستخرج عن

---

(1) - Otto The Idea of the Holy p 10.
(2) - Ibid.
(3) - mystical experiences.
(4) - mysticism of introspection.
(5) - mysticism of unifying vision.
(6) - كما يسمى هذان النوعان من العرفان بـ: (العرفان الأنفسي)، و«العرفان الآفاقي» أيضا.
(7) - the holy power.
(8) - ground.
(9) - world – ground.

دائرة الضمير الواعي. وبعد أن يتحرر العارف من هجوم المشاعر، وينجح في محو جميع الصور الحسية من صفحة ضميره، يسعى إلى اجتثاث جميع الأفكار الانتزاعية، والطرق العقلية والاستدلالية، والرغبات والأهواء، وسائر الهواجس الذهنية. في هذه المرحلة لن يبقى أي شئ ذهني، لن يبقى سوى الفراغ والخلاء المحض. طبقا لما صرَّح به العرفاء المختلفون في هذا الشأن، تحصل لهم في هذه المرحلة حالة من الوعي المحض. وإنما نصف هذا الوعي بالمحض والخالص لكونه غير ناظر إلى أي موضوع أو مضمون تجريبي، وليس له أي مضمون خارج عن ذاته. وحيث أن هذه التجربة فاقدة للمضمون، فقد عبَّر عنها العرفاء غالبا بالخلاء أو العدم، وعبَّروا عنها أحيانا بالأوحد[1] واللامتناهي[2] أيضا.

يمكن القول إن العارف في هذه التجربة قد تحرر من قيود الأنا أو النفس التجريبية[3]، وبعدها سوف تتجلى (الأنا) أو النفس المحضة البسيطة[4]. النفس التجريبية هي ذلك الوعي السيال، وإن النفس المحضة والبسيطة هي الوحدة التي تربط بين الخطوط الرفيعة المتكثرة لذلك الوعي السيال. هذه الوحدة التي لا تمايز فيها هي التي تمثل كنه التجربة العرفانية الأنفسية. إن لدى مايستر اكهارت الذي عمد أوتو في كتابه إلى مقارنة عرفانه بعرفان شانكارا الكثير من العبارات في وصف هذا النوع من التجربة العرفانية: «وبذلك ستصل النفس إلى وحدة التثليث المقدس. ومن خلال التقدم والوصول إلى مرتبة الواحدية التي يعتبر التثليث مظهرا لها، تستوفي نعمة القرب أكثر فأكثر. ليس في مرتبة الواحدية فعل أو فعالية، وإن الروح بعد أن تلج في أودية الواحدية التي لا مجال فيها للصورة والفعالية يصيبها الاضمحلال وتزول هويتها»[5].

وقال في موضع آخر: «إذا رمت تجربة هذه الولادة، فعليك أن تتخلى عن جميع الشواغل.. والشواغل هي الهواجس والآمال النفسية من: الذاكرة[6]، والفهم[7]،

---

(1) - one.
(2) - infinite.
(3) - empirical ego.
(4) - pure ego.
(5) - نقلا عن: استيس، العرفان والفلسفة، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الثالثة، طهران، انتشارات سروش، ص 96.
(6) - memory.
(7) - understanding.

والإرادة بجميع انواعها. عليك أن تهذب نفسك من جميع هذه الأمور والشوائب، من الإدراكات الحسية، من التخيل.. وبذلك يمكن لك أن تدرك تلك الولادة، وليس هناك من طريق آخر»[1].

تعبير اكهارت صريح في إمكان الوصول إلى هذه الحالة من خلال تطهير الضمير من الهواجس الذهنية.

أما النوع الثاني من العرفان، أي: عرفان مشاهدة الوحدة، فهو في رأي أوتو على مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: يبدأ العارف بإدراك وحدة الطبيعة. وهنا تندمج كل ظاهرة من الظواهر الطبيعية وتتوحد مع الظواهر الأخرى، ومع العارف أيضا. وتصبح الأشياء واضحة[2]، ساطعة[3]، مرئية[4]، ويتوقف الزمن[5]. وتكون الطبيعة هي متعلق التجربة في هذه المرحلة، بيد أن الطبيعة هنا تكون قد غيرت من صورتها، فهي مجردة عن الزمن وعلى نحو فذ ومحفوف بالأسرار.

المرحلة الثانية: لا تكون الطبيعة وحدها، بل تكون من ورائها قوة كامنة هي التي تقومها، وتعمل على إظهار نفسها من خلالها: الواحد المتكثر من وراء الحجب[6].

المرحلة الثالثة: يتم إلغاء الطبيعة وإخراجها من الدائرة، ويغدو بإمكان العارف مشاهدة الواحد دون الكثير، حيث لا يمكن لأي اختلاف أو كثرة أن تتطرق إليه[7]. هنا يستشهد أوتو بعبارات لاكهارت أيضا: «إن ما يمتلكه المرء ويدركه في العالم ما هو إلا كثرة في الظاهر، ووحدة في الباطن، فكل برعم أخضر، أو خشبة يابسة، أو حجارة، وكل شيء، ما هو إلا ذلك (الواحد). وهنا مكمن الحقيقة».

ولاكهارت عبارة أخرى يقول فيها: «رباه! متى يكون الإنسان مقيدا بسلاسل العقل الضيق؟ أرى أنه إنما يكون كذلك حين يمسي أسير التجزئة، فيرى الأشياء مستقلة عن

---

(1) - المصدر أعلاه، ص 97.

(2) - transparent.
(3) - luminous.
(4) - visionary.
(5) - Otto Mysticism East and West p 46.
(6) - the One behind the many.
(7) - Ibid p 52.

بعضها. متى يتحرر من قيود هذا العقل الضيق؟ أستطيع القول: عندما يرى الكل في الكل»[1].

شرح أوتو هذا النص: «لا الأسود يتجرد عن سواده، ولا الأبيض يتجرد عن بياضه، لكن الأسود أبيض، والأبيض اسود، حيث تجتمع الأضداد، ولا تنتصل عن ذواتها»[2]. حسب أوتو ليس هذا النص مجرد ثرثرة، بل هو ما يراه العارف ويشاهده حقيقة[3].

القاسم المشترك بين التجارب الدينية

بالالتفات إلى تنوع التجربة الدينية يطرح هذا السؤال نفسه: هل هناك قاسم مشترك وخيط تنتظم فيه جميع حبات التجارب الدينية، بحيث يمكن لنا أن نعد بعض الخصائص بوصفها الوجه العام الذي يجمع بين هذه التجارب كافة؟ أم أن هذه التجارب الدينية من التنوع والاختلاف بحيث لا يمكن لحلقاتها أن تنتظم في أي عقد من العقود؟

وإنما تبرز أهمية هذا السؤال عندما ينظر إلى التجربة الدينية بوصفها الجوهر واللباب والأساس الديني الثابت الذي يتأسس عليه كل شيء، بما في ذلك العقائد والأخلاق والسلوكيات. وتبرز كذلك على نحو أكثر عندما يتم التداول في الناحية المعرفية من التجربة الدينية، وتغدو هذه التجارب طريقا إلى معرفة الحقيقة الغائية؛ وذلك لأن هذه المسألة إنما تؤدي إلى النتيجة المطلوبة إذا كان هناك نوع من المعرفة الواحدة والمشتركة وإنْ على درجات متفاوتة نحصل عليه من تلك التجارب، إذ في غير هذه الصورة ستقف المعرفة الحاصلة من كل واحدة من هذه التجارب الكثيرة حيال المعرفة الحاصلة من التجارب الأخرى.

المسألة الهامة الأخرى تكمن في أن القاسم المشترك بين التجارب الدينية يمكن له أن يشكّل قاعدة لأولئك الذين يبحثون عن نحو من التعددية الدينية. إن أوتو ينظر

(1) - Ibid chapter 4.
(2) - Ibid.
(3) - فيما يتعلق بتجربة الوحدة العرفانية يعتقد أوتو بارتفاع قاعدة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما. وحسب تعبيره: يصبح للعرفان منطق خاص يتجاهل هاتين القاعدتين، فكما تذهب الهندسة غير الإقليدية إلى تجاهل أصل موضوع الخطوط المتوازية، فإن المنطق العرفاني يتجاهل أصلي الموضوع، ن‌ن هنا يبرز الجمع بين الأضداد (Coincidentia oppositorum)، والوحدة بين الضدين (iden-tity of oppposites) ومفهوم الديالكتيك (dialectic conception). (العرفان الشرقي والغربي، الفصل الرابع).

إلى هذين الأمرين بأهمية بالغة. أوتو يسير على نهج وليم جيمز وشلاير ماخر في عدّ التجربة الدينية جوهر الدين وأساسه؛ إذ يرى لها شأنا معرفيا، كما يدافع عن التعددية فيما يتعلق بالأديان.

هناك مجموعتان من الباحثين في التجربة الدينية. في المجموعة الأولى ينتظم أمثال: شلاير ماخر، وليم جيمز، رودولف أوتو، وولتر استايس، من الذين يقولون بوجود نواة مشتركة بين جميع التجارب الدينية بشكل عام أو التجارب العرفانية بشكل خاص. وفي المجموعة الثانية ينتظم: ستيفن كتز، وفيين براودفوت، من الذين يقولون بأن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة ولا يمكن انبثاقها من صنف واحد.

يرى كتز أن الخلفيات والقبليات السابقة لصاحب التجربة تشكّل سبباً لظهور تجربته. ليست هناك أية تجربة لم تتبلور من خلال مفهوم أو معتقد. إن جميع التجارب حتى وعي الإنسان إنما تتبلور ضمن إطار مفهومي وضمن مقولات خاصة. من هنا يمكن اعتبار الإطار المفهومي والمقولات الخاصة علة في حصول التجربة. إن كل تجربة تقوم على شكل وأساس ذلك الإطار والهياكل الموجودة مسبقا، وإن هذه الهياكل تتبلور من خلال تعاليم المعلمين والمربين[1].

يذهب براودفوت إلى أبعد من ذلك، إذ يقول: بأن المتبنيات السابقة والإطار المفهومي السابق يعدّه جزءا من التجربة. وإن العلاقة القائمة بين المعتقد والتجربة ليست علاقة علية، بل هي أوثق منها، العلاقة بينهما هي علاقة الجزئية، بمعنى أن بالإمكان أن نقيم بينهما ارتباطا منطقيا (تحليليا)[2]. هذه الرؤية بشأن التجربة الدينية تعرف بالرؤية البنيوية[3]، مقابل الرؤية الجوهرية[4] التي تؤمن بوجود نواة مشتركة بين جميع التجارب الدينية.

وقد ذكر شلاير ماخر في كتابه (حول الدين)، الشعور المطلق والشوق والرغبة إلى اللامحدود، وفي كتاب (الإيمان المسيحي)، الشعور بالتبعية إلى المطلق بوصفه الوجه العام للتجارب الدينية، ويعتبره جوهر الدين[5].

(1) - C. F. Katz Steven «Language Epistemology and Mysticism» in: Mysticism and Philosophical Analysis ed. Katz Oxford University Press 1978.

(2) - انظر: برادفورت، فين، التجربة الدينية، ترجمة: عباس يزداني، قم، مؤسسة طه.

(3) - constructivism.

(4) - essentialism.

(5) - جاء في كتابه (حول الدين): (إن العلم الحقيقي، رؤية كاملة. وإن العلم الحقيقي، ثقافة وفن

بالنسبة للتجارب العرفانية يقول وليم جيمز: إن هذه التجارب تحتوي على أربع خصائص مشتركة:

أ- **الاستعصاء على الوصف**: إذ يشكو العارف بعد عودته إلى حالته الطبيعية من عدم تمكنه من شرح ما شاهده، كما يستحيل على الخبير الموسيقي شرح جمال الموسيقى إلى الآخرين.

ب- **الكفاءة المعرفية**[1]: التجربة الدينية وإن كانت حالة نفسية، مثل: الغضب والرضا، الجوع والعطش، لكنها تختلف عن هذه الأمور في أن هذه الحالات النفسية لا تقدم لنا معرفة من خارجنا، وإنما كل شئ يحصل داخل الإنسان. في حين أن التجربة الدينية تمنحنا معرفة من الخارج.

ج- **سرعة الخطور**: نستطيع أن ننظر إلى شيء ونستمر في النظر إليه لساعات طويلة، بيد أن التجربة الدينية التي يخوضها العارف سريعة الزوال، لا يمكن أن تستمر لفترة طويلة.

د- **الانفعالية**: على الرغم من إمكان المرء أن يحصل على أرضية لظهور الحالات العرفانية، من خلال القيام ببعض الآداب والمقدمات، لكن ما أن تحصل تلك الحالة حتى يشعر العارف بأن إرادته قد سلبت، وكأنه وقع تحت سيطرة إرادة وقوة أكبر من إرادته وقوته[2].

يسعى استيس (1886 - 1967) من خلال البحث في الظواهر حول التجارب

= تلقائي الوجود. وإن الدين الحقيقي شعور ورغبة نحو المطلق). ص 39. وجاء في كتابه (الإيمان المسيحي): (إن العنصر المشترك في جميع التعبيرات المختلفة عن التدين، الذي يؤدي إلى فصل هذه التعابير عن جميع المشاعر الأخرى، أو بعبارة أخرى: إن الجوهر المطابق للتدين ذاته هو: الوعي بالتبعية المطلقة، أو بعبارة أخرى تحمل المحتوى ذاته: الوعي بالارتباط مع الله). ص 4. إن خصائص هذين الكتابين على النحو الآتي:

On Religion: Speeches to its Cultured Despisers Trans. J. Oman New York Harper and Row 1958.

The Christian faith 2ded Trans H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh T. and T. Clark 1928.

(1) - وهو ما عبر عنه وليم جيمز بـ (noetic quality)، للأسف الشديد فقد ترجمه قائيني في كتابه الدين والروح (وهي ترجمة لسبعة فصول من الفصول العشرين لأنواع التجربة الدينية) خطأ بـ (الوجدانية)، كما ترجمه بهاء الدين خرمشاهي في كتابه «العرفان والفلسفة» خطأ - وتبعه في ذلك مترجمو كتاب العقل والاعتقاد الديني - بـ (الذوقية).

(2) - James Wiliam The Varieties of Religious Experience Chapter 16.

العرفانية والتمييز بين التجربة والتعبير عنها أن يقدم توصيفا خالصا عن التجربة العرفانية. ففي رأيه إن جوهر التجربة العرفانية يحتوي على سبعة خصائص على النحو الآتي:

1 - الوعي الوحداني[1]، الوحدة الحقيقية[2]، والخلأ[3].

2 - انعدام المكان وانعدام الزمان.

3 - الشعور بالعينية أو الحقيقة.

4 - الشعور باليمن والبركة[4]، والصلح والسلام والأمان، وما إلى ذلك.

5- الشعور بالأمر المقدس والحرمة أو الألوهية.

6 - المفارقة.

7 - استحالة التفسير والبيان[5].

التجربة الدينية بمنزلة جوهر الدين

يرى مفكرون من أمثال شلاير ماخر وأوتو أن التجربة الدينية تمثل جوهر الدين، ولا يرون للعقائد والأخلاق إلا دورا ثانويا. فمن وجهة نظر أوتو لو بُنِي الدين على أساس المعرفة العقلانية لأوصاف الله، وعدّ الاعتقادَ والتصديقَ بسلسلة من المسائل المرتبطة بذات الله بوصفها جوهر الدين، فسنكون قد أخطأنا في فهمنا للدين. وهكذا إذا ربطنا الدين بمجموعة من القوانين المهيمنة على السلوك[6]، وحصرناه في هذه

---

(1) - unitary consciousness.

(2) - the one.

(3) - استعملت مفردة العدم في العرفان الإسلامي أحيانا في عبارات من قبيل: (إذن لأغدو عدما مثل أرغنون)، في معنى مقارب من (void).

(4) - blessedness.

(5) - استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، الفصل الثاني.

(6) - في أعمال أوتو والكثير من الباحثين تدخل قوانين من قبيل: (يجب قول الصدق، ويجب عدم الكذب) في مجال الأخلاق. في حين أننا نجد هذه المفاهيم في الثقافة الإسلامية تندرج ضمن المسائل الفقهية، وأن الأخلاق ناظرة إلى الملكات والسجايا النفسية الخارجة عن الدائرة الفقهية. وعليه فإذا تحدث علماء الغرب عن ربط الدين بالأخلاق فإنما ينظرون إلى حد بعيد إلى عدّ الدين، وما يسمى في الثقافة الإسلامية فقها وشريعة شيئا واحدا، رغم أن مجال الفقه الإسلامي أوسع بكثير مما يعرف في العالم الغربي أخلاقا. الواجبات والمحظورات الأخلاقية في حدود تعلقها بالدائرة السلوكية تعد جزءاً من الأحكام الفقهية في الإسلام. من ناحية أخرى في الأخلاق جوانب خارجة عن الحقل الفقهي. الغرض من هذا الكلام بيان مسألتين، الأولى: ليس في المسيحية شريعة بالمعنى المصطلح،

الدائرة أي ما أضحى هو السائد في عالم المسيحية بعد كانط نكون قد ارتكبنا خطأً أيضا. إنما نحصل على فهم صحيح للدين عندما نعدّ التجربة الدينية هي لبابه ومركزه الرئيس. أما التجربة الدينية عند أوتو فهي التجربة المقدسة التي تجلت على صور وأشكال مختلفة طوال حياة الإنسان.

إن تفسير التجربة الدينية بوصفها جوهر الدين رؤية تبلورت في العالم الغربي، وكانت وليدة الطبيعة الثقافية الخاصة السائدة في ذلك العالم.

لدراسة هذه الرؤية سنطرح تفسيرين لجوهر الدين، وسنبحث موقف كل من أوتو ومحيي الدين بن عربي تجاه كل واحد من هذين التفسيرين:

التفسير الأول:

التجربة الدينية هي جوهر الدين بمعنى أن حقيقة الدين هي ذات الأحوال والعواطف الخاصة التي تظهر في وجود الإنسان عند مواجهته مع الحقيقة الغائية، وإن الأمور الأخرى غيرها الأعم من العقائد والمناسك والأخلاق بأجمعها خارجة عن حقيقة الدين. ونتيجة لذلك حيثما توفرت هذه الأحوال وجد الدين، وإلا فلا. وإن مقدار تدين الشخص يرتبط بدرجة هذه الأحوال لدى الشخص من الشدة والضعف. فكلما كانت هذه الأحوال أشد، كان الشخص أكثر تدينا، وكلما كانت أضعف، كان تدينه أقل. إن حكمنا على هذه الرؤية يتوقف على تعريفنا للدين، وعلى إجابتنا عن السؤال القائل: ما الدين؟

لا شك في أننا إذا ذهبنا مذهب جيمز في اعتبار الدين «مجموعة من الأحاسيس والأعمال والتجارب التي يحصل عليها الأفراد عند الوحدة، عندما يرون أنفسهم وجها لوجه أمام كل ما يعتبر إلهيا»[1]، فإن التجربة الدينية ستمثل حقيقة الدين، ومن ثم فإنها ستكون جوهره. ويرى شلاير ماخر «أن الدين الحقيقي هو شعور ورغبة إلى المطلق واللا محدود»[2]. ويذهب الى: «إن الدين في ذاته عبارة عن مجموعة من العواطف، وتجلٍّ للمطلق في الكائن المحدود، ورؤية الله في المحدود، ورؤية المحدود في الله»[3]، وهذا ما يميل إليه أوتو أيضا.

= من هنا حلت الأخلاق محل الدين إلى حد كبير. الثانية: في الأخلاق الإسلامية تتحدث عن الحالات النفسية، دون القوانين السلوكية.

(1) - هيغ، جون، فلسفة الدين، ترجمة: بهرام راد، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات بين المللي هدى، ص 23.

(2) - Schleiermacher on Religion p 39.

(3) - Ibid p 36.

واضح أن النزاع حول تعريف الدين إلى حدٍّ ما نزاع لفظي وعقيم. يمكن لشخص أن يدعي «أن الدين هو الأحاسيس الخاصة التي تستثار في وجود الإنسان عند مواجهته للأمر المقدس»، ليعمد إلى دراسة وتوصيف هذه الأحاسيس من خلال علم الظواهر، ليدعي بعد ذلك أن جوهر الدين هو هذه المشاعر، وكل ما هو خارج عنها يكون مسألة ثانوية. إن هذا الكلام لا يقبل الرد، ولا يقوم برهان على تأييده، بل هو أشبه بتحشيد الكلمات.

من ناحية أخرى، إذا اعتبرنا الدين هو مضمون رسالة الأنبياء، وقلنا إن الدين يعني ما أنزله الله (الحقيقة الغائية) على رسله من أجل هداية الإنسان، وجب علينا الحكم بعدم كون التجربة الدينية هي جوهر الدين (بالمعنى المتقدم من اعتبار حقيقة هذين الأمرين شيئا واحدا)، ذلك لأن التجربة الدينية التي يخوضها المؤمنون واتباع الرسل إنما هي من الأحوال التي تتجلى في دائرتهم الوجودية، وهي بشكل عام خارج دائرة الوحي إلى الأنبياء. وعند مراجعة ما جاء به الأنبياء من عند الله لهداية الإنسان نواجه مجموعة مشتملة على مسائل معرفية يجب الإيمان بها (العقائد)، وأحكاما وقوانين يجب العمل بها (الفقه في المصطلح الإسلامي، والأخلاق في المصطلح الغربي)، وأحوالا وملكات يجب التحلي بها (الأخلاق في المصطلح الإسلامي، والتجارب الدينية في الثقافة الغربية)[1]. إن هذه الأحوال (التجارب الدينية):

أولا: ترتبط ببعض جوانب الدين، وليس بجميعها.

ثانيا: ما يعد جزءا من الدين بالمعنى الدقيق للكلمة هو الدعوة إلى إيجاد هذه الأحوال في النفس، وبيان طرق الحصول عليها، وليس نفس تلك الأحوال.

قد يقال: حتى إذا فسرنا الدين بهذا الشكل يمكننا أيضا عدّ التجربة الدينية جوهرَ الدين، بمعنى أن الهدف والغرض الذي يرمي إليه الله من وراء إرسال الأنبياء هو دعوة الناس إلى تطوير التجارب الدينية في أنفسهم. وإن جميع الأحكام والقوانين والعقائد التي وردت في نص الوحي الإلهي ورسالة الأنبياء، تؤدي بحسب النتيجة إلى هذا

(1) - بطبيعة الحال لا يمكن إدراج جميع الأحوال والملكات الممدوحة في الأخلاق الإسلامية ضمن التجارب الدينية وفقا للمصطلح الشائع. كما لا تندرج جميع التجارب الدينية في دائرة الأبحاث الأخلاقية. فمثلا لا تعد ملكة الكرم في المصطلح السائد تجربة دينية، ومن الناحية الأخرى لا تدخل تجربة الفناء في دائرة الأخلاق. بيد أن أمورا من قبيل: الخوف والرجاء والحزن والأمل ومحبة الله واولياء الله، تندرج ضمن دائرة الأخلاق في المصطلح الإسلامي.

الغرض، وتعدّ مقدمة لهذا الهدف الرئيس. لكن يمكن القول في الجواب: إن هذه النقطة وإن أمكن الدفاع عنها (وهو ما سنخوض فيه لاحقا)، لكنها خارجة عن محل بحثنا، فلا يمكن إثبات وحدة الدين بالمعنى المذكور من خلال التجربة الدينية.

قد يقال: إذا اعتبرنا الدين هو التدين، أمكن عدّ جوهر الدين هو هذه التجربة الدينية حتى بالنظر إلى هذا المعنى المذكور. يمكن الجواب عن ذلك: إن التدين عبارة عن القبول والالتزام بالدين واعتناقه. وإذا كان الدين عبارة عن الرسالة التي أمر الأنبياء بإبلاغها من قبل الله، سيكون التدين بمعنى الرضا والالتزام والاعتناق التام لهذه المجموعة من التعاليم المشتملة على الأحوال الإيمانية، والتي تشكل التجارب الدينية جزءا منها وليس جميعها.

من خلال مطالعة مؤلفات محيي الدين بن عربي[1] ندرك أنه يعدّ الشريعة[2] المشتملة

---

(1) - عمد كاتب السطور في كتابه (الأسس النظرية للتجربة الدينية) إلى نقل ودراسة أدلة هذه الدعاوى بالتفصيل من آثار ابن عربي.

(2) - تختلف كلمات العرفاء في تفسير الشريعة والطريقة والحقيقة، فهناك من يرى مثل مولانا جلال الدين الرومي في «المثنوي المعنوي»: أن الشريعة تعني مطلق العلم الديني، والطريقة تعني العمل الديني، والحقيقة تعني الوصول إلى الغايات والنتائج، وتحقق الدين في وجود الإنسان، والإحساس بطعم الإيمان، وحدوث التحول في شخصية المتدين، إذ يقول: (حاصل القول إن الشريعة بمنزلة علم الكيمياء، فهي عبارة عن حصول العلم وتعلمه على يد أستاذ أو دراسته في الكتب، والطريقة تعني استعمال المواد المعالجة وطلاء النحاس بالمواد الكيميائية، أما الحقيقة فتكمن في تحول النحاس إلى ذهب)، المثنوي المعنوي، مقدمة الكتاب الخامس، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات علمي وفرهنكي، ص 707. وهذا التفسير ينسجم مع الرواية المأثورة عن النبي الأكرم (ص) إذ يقول: (الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي).

وهناك من يرى أن الشريعة هي الأحكام العملية والعمل بها، والطريقة هي الأخلاق واكتساب الفضائل، والحقيقة هي الأحوال الإيمانية. قال أبو سعيد أبو الخير: (الشريعة أفعال في أفعال، والطريقة أخلاق في أخلاق، والحقيقة أحوال في أحوال)، محمد بن المنور، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 352.

أما في مصطلح محيي الدين بن عربي كما يقول ذلك عبد الرزاق الكاشاني أيضا فإن الأحوال ترتبط بالطريقة أيضا، بمعنى قطع وتجاوز المنازل والارتقاء في المقامات، والحقيقة عبارة عن شهود الحق تعالى في صورة أسمائه، بحيث يشهد العارف الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فيصل إلى مقام الفناء، والبقاء بعد الفناء. وفي هذه المقالة يتم البحث على أساس هذا التفسير (الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، ص (65 - 156).

وبناء على هذا التفسير تكون التجارب الدينية بالمعنى الواسع للكلمة شاملة لمرتبة الطريقة والحقيقة معا، بمعنى أن الأحوال الإيمانية والمقامات التي يتجاوزها السالك واحدة بعد أخرى مصداق =

على قوانين السلوك جزءا لا يتجزأ من الدين، ويذهب إلى القول:

أولا: إن الشريعة تشكل جزءا من مجموعة التعاليم التي وضعها الأنبياء تحت تصرف البشر.

ثانيا: إن العمل والالتزام بها أمر ضروري للحصول على التجارب الدينية والعرفانية، ولا يمكن اهمالها، أو هي في الحد الأدنى أفضل الطرق[1].

ثالثا: إن الالتزام بالشريعة لا يعد ضروريا لمن ينشد طريق الكمال في بداية السلوك العرفاني فحسب، بل هو أمر لازم وضروري حتى بلوغ الغاية والنهاية، بل حتى عندما يبلغ العارف قمة التجارب العرفانية يكون مشمولا لأحكام الشريعة، إلا إذا استحوذت عليه التجربة العرفانية بحيث تسكره وتفقده وعيه واختياره، عندها سيفقد شرط التكليف، ويخرج عن دائرة التكليف كأي شخص مضطر فاقد للاختيار. لذا نجد الأنبياء الذين مارسوا أسمى التجارب العرفانية كانوا يقسون على أنفسهم أكثر من غيرهم في مراعاة الشريعة وحفظها.

رابعا: إن الشريعة هي الطريق إلى الوصول للتجارب العرفانية الكاملة والمتعالية، بل إنها الخطوة الأولى في ذلك. وإن الالتزام بالشريعة يعد بالنسبة إلى محيي الدين بن عربي شرطا لازما لكنه غير كافٍ بطبيعة الحال للوصول إلى التجارب العرفانية.

من هنا فإن ابن عربي لا يرى التجربة الدينية هي جوهر الدين، وهذه إحدى نقاط الاختلاف الرئيسة بين أوتو ومحيي الدين بن عربي في بيان موقع التجربة الدينية في الدين. وبطبيعة الحال فإن جذور هذا الاختلاف في النظر شيء آخر، وهو أن أوتو في بيان حقيقة الدين لا يرى للأنبياء بوصفهم حملة الدين سوى دور ضئيل، فإنه يبحث عن الدين إلى حد كبير داخل الأحوال والتجارب المقدسة، من هنا لم تكن العلاقة بين الدين والنبي وثيقة بالنسبة اليه، بل تم إغفالها إلى حد بعيد، بعكس ابن عربي في «فصوص الحكم» حيث ركز كل كلامه حول الأنبياء، فإنه يعدّ الأنبياء حملة الدين والداعين له من قبل الله تعالى.

= للتجربة الدينية، كما أن مقام الفناء والبقاء بعد الفناء الذي هو شهود عرفاني تام، مصداق للتجربة الدينية أيضا. وفي هذا التفسير يعتبر التصديق الذهني للمسائل الاعتقادية في الحقيقة جزءا أو مقدمة للشريعة، وهو خارج عن مجال الطريقة والحقيقة.

(1) - يجب الفصل في هذا الشأن بين القاصر والمقصر، فالذي لم يحصل على نداء الحق ورسالته ولم يلتزم بها بسبب جهله عن قصور، واختار لنفسه طريقا إلى الحق، قد يمكنه الحصول على النجاة.

ندرك من خلال مطالعة آثار أوتو أنه رغم اهتمامه الكبير بالمعنويات ومواجهة الأمر المقدس (الإله)، حتى\ أنه أنفق كل حياته من أجل الدفاع عنها والدعوة إليها، إلا أنه يعدّ الدين بمنزلة المادة الخام التي يمكنها أن تتقبل جميع الأشكال والصور، دون أن يكون هناك أدنى تفاضل بين الأشكال المختلفة، سوى انضمام العناصر العقلانية إليها. كما أنه يرى أن السر في أفضلية المسيحية على سائر الأديان الأخرى يكمن في هذه الجهة، وهي أن التأملات العقلانية بشأن القوة الإلهية تؤدي إلى ثراء وتكامل التجربة المقدسة، كما تعمل معاهد تدريس الموسيقى على إثراء وتكامل الحس الموسيقي لدى هواة الموسيقى.

لا يتفق محيي الدين بن عربي مع هذه الرؤية تماما، فهو على الرغم من عدم حصره لعبادة الله في إطار وشكل خاص، لكنه في الوقت نفسه يؤمن بوجود سلسلة الأنبياء، ويعتقد بأن شريعة كل نبي ناسخة لشريعة النبي الذي سبقه، وإن على الإنسان في كل عصر أن يتبع شريعة النبي الأخير، وأن يسير على هديه وطريقة سلوكه.

جدير ذكره أنه يمكن القول بأن جوهر الدين وحقيقته عند ابن عربي يمكن أن تكون هي التجربة الدينية بمعنى من المعاني، ذلك لأن المراد من التجربة الدينية هي التجربة النبوية التي يحصل عليها النبي، وتتحقق من خلالها الرسالة الإلهية. ابن عربي يرى إن استلام الوحي (التجربة النبوية) هو في حد ذاته نوع من التجربة الدينية (الشهود العرفاني) التي لا تحصل للسالك عن طريق السعي فقط، بل من خلال الرعاية الربانية التي لا تكون إلا من نصيب أولئك الذين يختارهم الله سبحانه وتعالى.

من هذه الزاوية ستكون حقيقة الدين عبارة عن نوع من التجربة العرفانية، وطبقا لتصريح ابن عربي فإن الأنبياء هم وحدهم الذين يمكنهم الحصول عليها. وإن كانت سائر أشكال الوحي والإلهام الأخرى لا تختص بالأنبياء، ويمكن أن تتحقق لغير الأنبياء من أولياء الله، إلا أن خصوص الوحي الرسالي يختص به الأنبياء فقط، من هنا يتعين على الولي أن يكون تابعا للرسول.

التفسير الثاني

التجربة الدينية هي جوهر الدين، بمعنى أنها تمثل الهدف والغاية والغرض الرئيس من الدين. وانطلاقا من هذا المعنى يذهب ابن عربي إلى اعتبار التجربة الدينية جوهر الدين، وحسب اعتقاده فإن الشريعة طريق يؤدي بالسالك إلى أودية الطريقة (والطريقة هي الأحوال المختلفة التي يحصل عليها السالك أثناء اجتيازه الطريق)، وفي نهاية

المطاف يصل إلى الحقيقة، والتي هي شهود أسماء الله تعالى وصفاته. وهذه المرحلة الأخيرة التي هي غاية الدين وقمة الكمال هي تجربة الفناء العرفانية التي يصل فيها السالك إلى مقام الولاية، وإن مقدار تدين المرء رهن بدرجة قربه من هذه المرحلة.

إن التجربة الدينية التي يعدّها ابن عربي وأتباعه جوهر الدين وهدفه وغايته الرئيسة، هي التجربة التوحيدية، بمعنى أن الإنسان لا ينبغي له الاكتفاء بمجرد إدراك وتصديق التوحيد الأفعالي والصفاتي والذاتي لأن هذه هي مجرد خطوة أولى، ويمكن عدّها من أضعف الإيمان وإنما عليه الحصول على ذلك من خلال مشاهدته العرفانية، والوصول إلى مرحلة الفناء في فعل الحق تعالى وصفته وذاته[1].

يمتاز ابن عربي وبشكل عام سلسلة العرفاء المسلمين في هذه الجهة عن بعض الفقهاء والمتكلمين والمفسرين، وبشكل عام عن تلك الطائفة المنكرة لجوهر العرفان[2].

باعتقادي يجب علينا العثور على النقطة المركزية للاختلاف بين العرفاء، وهذه الجماعة من علماء الدين في هذا الحقل، فهؤلاء يعدّون الدينَ برنامجَ حياة، وإن محتواه الرئيس هو الأحكام والقرارات الشرعية، أما العقائد فهي مقدمة ومدخل للعمل بالوظائف. وهذه الأحكام لدى المتكلمين الشيعة والسنة تقوم على سلسلة من المصالح الحقيقية، وإن العمل بها يوصل الإنسان إلى السعادة والكمال، وهذه السعادة ليست سوى التمتع بالحياة الجيدة في الدنيا، والدخول إلى الجنة في الآخرة، والاستمتاع بالنعم المادية المعدة والمتاحة هناك.

---

(1) - إن محورية التوحيد في الإسلام من الوضوح بحيث تبرز في مختلف المجالات، فالتوحيد في القرآن الكريم محور جميع الأبحاث الإلهية. كما تم بيان المفهوم الرئيس والأساسي من الدين ضمن إطار كلمة التوحيد « لا إله إلا الله». وفي علم الكلام تدور جميع المسائل حول محور التوحيد، وإن جميع أصول العقيدة إنما تتفرع منه. والهدف النهائي في الفقه هو السلوك طبق النهج الذي رسمه الشارع، الذي يرمي إلى إظهار العبد لحالة العبودية والتسليم المحض أمام الله الواحد القهار. وفي الأخلاق تعود جذور جميع الملكات والفضائل إلى توحيد الله وعبادته مقابل عبادة الذات والأنا. وفي العرفان يعد تحقيق التوحيد بمختلف مراتبه المتنوعة هو الهدف النهائي. من هنا يمكن القول بأن روح التعاليم الإسلامية تكمن في التوحيد والدعوة إلى عبادة الله الواحد، وبطبيعة الحال فإن هذا الحكم يصدق على جميع الأديان التوحيدية، وإن كانت في الإسلام قد بلغت أعلى درجات كمالها.

(2) - معظم الفقهاء والمتكلمين المسلمين كانوا من العرفاء الذين يتمتعون بحالات إيمانية ومراتب عالية من الكشف والشهود.

يعتقد علماء الدين أن هذا المستوى من فهم الغاية من الدين ناشئ عن القصور والجهل بالحقائق، فهم يرون:

أولا: أن بين الشريعة وبلوغ الكمال واسطة باسم الطريقة، لا يحفل بها المناهضون للعرفان.

ثانيا: إن السعادة والكمال الذي ينتظر الإنسان ويدعو له الدين أسمى من أن يفهمه أمثال هؤلاء. وهذا الكمال هو الرؤية الشهودية لصفات الله وأسمائه، وفناء العبد في ربه. وفي هذا الشأن يكون حديث «قرب النوافل والفرائض» وتمسك العرفاء ومنهم ابن عربي به غني عن التعريف.

ثالثا: إن الله ليس مجرد مشرِّع للأحكام، بل هو محبوب ومعشوق للعباد.

وبذلك يتضح أن العرفاء ومن بينهم محيي الدين بن عربي، سواء في تعيين طريق السعادة أو تحديد مصداقها، قد جاؤوا بتفسير مغاير لتفسير المنكرين للعرفان، إنما في هذا التفسير يمكن القول: إن التجربة الدينية هي الهدف والغرض الرئيس للدين، أو جوهر الدين بحسب التعبير المعاصر.

يتلخص مما سبق أنه بحسب مصطلح محيي الدين بن عربي يتعين على السالك أن يتخطى الشريعة، ويتسلق سُلَّم الأحوال والمقامات ليصل إلى درجة الولاية. فهو يرى أن الولاية باطن الدين، وأن الشريعة تمثل القشرة الخارجية لها. وأن الذين بذلوا كل جهدهم في العمل بالأحكام الفقهية وسلكوا دروب الطريقة، ولم يصلوا إلى الحقيقة (مقام الولاية)، لم يحصلوا على نصيب من جوهر الدين، ولم ينالوا حظهم من الكمال الإنساني.

هذا ما أورده العرفاء على المتكلمين، الذين اعتبروا حقيقة الدين تكمن في الإذعان لبعض المسائل الكلامية. وعلى الفلاسفة، الذين ذهبوا إلى القول إن تمام الكمال يكمن في الإذعان المعرفي المستند إلى البراهين العقلية. وهم يرون أيضا أن حقيقة الدين هي الإيمان، وأن الإيمان هو الاعتقاد ببعض المسائل المستندة إلى الأدلة. وقد واجه ابن عربي وسائر العرفاء هذا الاتجاه أيضا، فمن وجهة نظرهم إن هؤلاء قد خلطوا بين السعادة ومقدمتها وعدّوهما شيئا واحدا. واضح أن العارف إذا أراد الشروع في السلوك وجب عليه الإيمان بعدد من أصول ما بعد الطبيعة، إذ انه من دونها لا يكون السلوك في الطريقة ميسورا له، إلا أن هذه المسائل إنما تجعل من الوصول إلى السعادة أمرا ممكنا، فالذي علم أن الله موجود، تعيَّن عليه السعي والسلوك في الطريق

التي تؤدي به في نهاية المطاف إلى الله، ومشاهدته من خلال مكاشفة عرفانية، ويرى جميع الوجود تجليا لفعله ووصفه وذاته. بطبيعة الحال فإنه إذا اكتفى بمجرد المعرفة الأولى، سيكون بمنزلة ذلك الذي يتصور معنى الحلاوة دون أن يتذوقها. وهنا يوجد اتفاق في الرؤية بين أوتو ومحيي الدين بن عربي إلى حد ما. إن أوتو ينتفض بشدة على تحويل الدين إلى أخلاق (قوانين السلوك) وعقائد، فهو يرى أن الذين يعدّون الدين مجرد مجموعة من الأحكام والقوانين الظاهرية، أو الذين خلطوا بين الإذعان والإيمان وبعض الاعتقادات، قد كتموا حقيقة الدين التي هي عبارة عن التجربة الدينية. لا بد من التذكير بطبيعة الحال بأن التجربة الدينية لدى أوتو تعدّ منشأ الدين ومنطلقَه، وهي ذلك الأمر الذي تنبثق عنه المناسك والعقائد. أما عند ابن عربي فإن التجربة الدينية تمثل غاية الدين وهدفه، وهي الأمر الذي تؤدي إليه المناسك والعقائد. وإن منشأ هذا الاختلاف يعود إلى القول بارتباط الدين بالوحي الرسالي أو استقلاله عنه. وقد ذكرنا أن أوتو يستند في رؤيته الدينية إلى البعد الشخصي والباطني الذي يتمخض داخل الإنسان، وتضع أمامه مجموعة من العقائد والمناسك والشعائر. طبقا لهذه الرؤية لا يكون الحديث عن هدف الدين والغرض منه مسألة هامة، ومن ثم لا يصح اعتبار جوهر الدين منشودا في هذا المعنى. خلافا لابن عربي الذي يرى الدين حصيلة ما يأتي به الأنبياء، وينسبه إلى مصدر خارجي (الله)، لذلك تترتب على هذا الأمر نتائج مختلفة. هذا التفسير للدين الذي يتبناه أوتو، يمثل الرؤية الجديدة التي شاعت في القرون الأخيرة من قبل خبراء الشأن الديني في العالم الغربي، والتي يكون مفهوم الدين (religion) فيها واسعا جدا، يشمل جميع المدارس والمذاهب التي ترتبط بنحو من الأنحاء بأمر خارق للطبيعة، ويكون محور الدين المجال المعنوي والروحي في حياة الإنسان.

التجربة الدينية والنص

من التنزيل الأوّل إلى التنزيل الثاني

د. عدنان المقراني[1]

(1) عدنان المقراني، من مواليد تونس، حائز على الدكتوراه في أصول الدين من جامعة الزيتونة في تونس، والدكتوراه في العلاقات الإسلامية المسيحية من المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما. أستاذ في المعهد نفسه، وفي الجامعة البابوية الغريغورية في روما. أصل هذه الورقة مداخلة في المؤتمر اللاهوتي السادس الذي نظمته كلية العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية بالجامعة الأنطونية، في بيروت 24-25 حزيران/ يونيو 2011، بعنوان «النص الكتابي والنص القرآني: التشكّل والحقيقة». والورقة أقرب إلى الورشة المفتوحة منها إلى النتائج المكتملة، فذلك يتطلّب جهداً جماعيّاً متعدّد التخصصات وعملاً دؤوباً لا زلنا في بداياته.

يقف المسلم المعاصر بين زمنين يتباعدان بوتيرة متسارعة: زمن التأسيس الروحي للإسلام في حلقته القرآنية، زمن التنزيل الأوّل على محمّد(ص)، من جهة، وزمنه الخاص المزدحم بالنصوص والتساؤلات والتحديّات، من جهة ثانية. وبين اللحظتين التاريخيتين تقف سلسلة من الأفهام والأنساق المعرفية التاريخية، تحول بين المسلم المعاصر وبين التجربة الروحية للجيل الأوّل من المسلمين بالمعنى الخاص للكلمة. علماً أن التأسيس المحمّدي ليس تأسيساً مطلقاً، فما محمّدٌ إلا نبيٌّ قد خلت من قبله الرسل، ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء، فهو ليس مؤسّس الإسلام، بل مصلحه من خلال الوحي القرآني وخبرته الدينية[1]، فهو أيضا عاش في وسط مفعم بتجارب سابقة متراكمة. كما أن ختم الرسالات لا يعني ختم الصلة والتواصل بين الأرض والسماء، فذلك مستمر عبر الولاية والقداسة، أي التجربة الدينية، والتفسير، أي الفهم المتجدّد لكلمة الله. الانتقال بين الزمنين في عملية ترجمة إبداعية هو حاجة إيمانية حياتية. ولضمان عملية تفسير وفيّة لمقتضيات الزمنين في آن معاً يحتاج المؤمن إلى جملة من الشروط الذاتية والموضوعية، التي أحاول أن ألخّصها في هذه العُجالة، مستلهماً بعض الآيات القرآنية كعناوين وأمثلة على ما أريد التعبير عنه.

البحث عن الباقيات الصالحات

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ، وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ. وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا، وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾، البقرة (2: 221).

تضعنا هذه الآية أمام الإشكالية التي يواجهها المسلم المعاصر، الذي يعي تحدّي

الحداثة، إذ يجد نفسه أمام نص تنزّل قبل خمسة عشر قرناً من الزمان في سياقات لغوية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة كثيراً عن ظروف عصرنا. في هذه الآية وغيرها نجد حديثاً عن العبودية، عن الإماء والعبيد، وهو ما يزعجنا لأوّل وهلة، لأنه يُنظر إلى العبودية اليوم كإحدى أسوأ المآسي التاريخية، وهي مرفوضة جملةً وتفصيلاً. ولكن الأديان وكتبها، بما فيها الكتاب المقدّس والقرآن الكريم، لم تلغ العبودية، بل إنها، على أحسن تقدير، مهّدت الطريق للتحرير تاركة القرار النهائي للإنسان ولتطوّره الاقتصادي والثقافي. بل إننا نجد أحيانًا ممارسات تاريخية رسّخت العبودية وسوّغتها ودافعت عنها باسم الدين.

يواجه هذه الإشكالية كلٌّ من يعيش الحداثة كمعاناة وتحدٍّ، أمّا المؤمن التقليدي[2] الذي يكتفي بظاهر النص فالأمر عليه هيّن، لأنه يعتبر الشكل النصي والتاريخي الضامن الحقيقي والوحيد للقيمة، ومن دونه لا بقاء لها. أو على الأقل يفضّل أن يكون انتقائياً بتجنُّب القضايا المحرجة، بوصفها «استثنائية»، كأن يرفض الرقّ ويقبل تعدّد الزوجات، النساء (4: 3)، وأحكام الإرث، (4: 11، 176) الخ...

ليس من مهمّة هذه الورقة تناول موضوع الرقّ، ولكنني أردتُ أن آتي بمثال واضح يبيّن المفارقة بين الواقعين التاريخيين الماضي والحاضر. فما العمل؟ ماذا يمكن أن تقول لي هذه الآية اليوم؟ هذا هو التحدّي الذي ينتظر ردّاً صريحاً وعاجلاً. هل علينا أن نعتبر النص قد عفى عنه الزمن، وفقد نهائيًّا قيمته، وأن وجوده بين أيدينا اليوم يكتسب فقط قيمةً تاريخية تهمّ فئةً من المختصين؟ قد يكون هذا موقفًا حداثيًا متطرّفًا، يُعمل المقصَّ في النص، ليُبقي على «الصالح» ويضع في سلة النسيان ما أتلفه التقادُم. أنا شخصيّاً أفضّل الاعتدال والإعمال بدل الإهمال، والإحاطة بالنص بدل القراءة المجتزأة. فلا مجال للحصول على نسخة «منقَّحة» من النص الأصلي، لأنه من الناحية التاريخية وصلنا بهذه الصفة، وهو من الناحية الدينية «كلام الله» بجميع آياته، وإن لم تكن ذات قيمة متساوية، كما سيأتي بيانه. ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾، البقرة (2: 85).

هنا أجدني مضطرّاً إلى التفريق بين القيمة، والشكل التاريخي الذي تنزّلت فيه أوّل مرة، القيمة تبقى لأنني مؤمن بالله الذي لا يزول، والشكل يزول لأنني مؤمن بفناء كلّ ما هو عرضي وزمني، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، الرحمن (55: 26). بما في ذلك فهمي وتأويلي، وأفهام وتأويلات الأجيال السابقة، فهي قابلة للدحض والتجاوز، كفكر إنساني، وكاجتهاد بشري في فهم المراد الإلهي.

في تقديري إن الآية ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ تدلّ على أن قيمة الإنسان تُقاس بما في داخله من إيمان وفكر، لا بانتمائه الاجتماعي والطبقي، وأن هذا هو المعيار الحقيقي في تقييم الأشخاص عند الله، والذي ينبغي أن يكون كذلك عند الناس. إن القرآن لم يلغ العبودية، بل ضيّق مداخلها ووسّع مخارجها، حاول أن يجعلها أكثر إنسانية، بالتركيز على قيمة الإنسان كإنسان، بغض النظر عن أي اعتبار عارض. إن المثل الذي ضُرب في الآية هو مثل العبودية، لأنه يناسب ذلك العصر، ووفاؤنا لقيمة الآية يقتضي تجاوز الشكل التاريخي، بالذهاب بالقيمة إلى حدّها الأقصى الممكن في التاريخ المتطوّر، إلى حدّ إلغاء العبودية بجميع أشكالها الخفية والمعلنة؛ فالشكل التاريخي الجديد لقيمة الإنسان «يناقض» الشكل القديم، وإن كانت القيمة واحدة.

الخطوة الأولى هي التفريق بين الشكل والمضمون باستخراج القيمة؛ فهي «قراءة قيمية» للنص، وهناك من يسميها «القراءة المقاصدية»، وهي قراءة ديناميكية، تسعى لتحقيق القيمة في ثوب تاريخي جديد، قد يتعارض أحيانًا مع الثوب التاريخي القديم. وهذا ينطبق على الصيغ العقائدية، كما ينطبق على التطبيقات الأخلاقية العملية. والقراءة القيمية تتجلّى بشكل أوضح في مجالي السياسة والاقتصاد، لدينا قيم عامة موجِّهة، وليس لدينا أنظمة سياسية أو اقتصادية يمكن أن يُطلق عليها بحقّ نعت «إسلامية».

العرضي والجوهري

نجد في القرآن الكريم سلسلة طويلة من الأسئلة التي طرحها الناس على النبي، وعبارة ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾ تكرّرت 15 مرة، انظر:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ﴾، البقرة (2: 189)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾، (2: 215)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾، (2: 217)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ [...] وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾، (2: 219)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ﴾، (2: 220)؛ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾، (2: 222)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾، المائدة (5: 4)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾، الأعراف (7: 187)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ﴾، الأنفال (8: 1)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾، الإسراء (17: 85)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾، الكهف (18: 83)؛ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ﴾، طه (20: 105)؛ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾، النازعات (79: 42-43)؛ ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ

الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّـهِ وَاللَّـهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا، إِنَّ اللَّـهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾، المجادلة (58: 1).

السؤال هو: إذا لم تكن تلك الأسئلة، أكانت تلك الإجابات؟ هل يعني ذلك أن الإجابات عرضية، وكان يمكن أن لا تكون، وأن تكون مكانها إجابات مختلفة ردّاً على أسئلة أخرى؟ هذا الأمر له نتائجه، لا فقط على المجال الفقهي العملي، ولكنه يشمل أيضا الصيغ العقدية والرؤى الغيبية، كصور الجنة والنار على سبيل المثال. مسألة «العرضية» هي المدخل إلى «نسبية» الأشكال التاريخية. ولكن ينبغي التنبيه أنه ليس لدينا إلا هذه العرضيات التاريخية؛ فالمطلوب هو العمل بالموجود وإن كان «عرضياً» و«نسبياً» لارتباطه الوثيق بتاريخ النص ومعانيه. وفي الحقيقة إنّ كلّ السياق التاريخي والثقافي عرضي، إذ يمكن أن نتخيّل واقعاً وتاريخاً افتراضيين، ماذا لو كان محمّد هنديّاً معاصراً لبوذا مثلا؟ ولكن محمّداً كان عربيّاً من القرن السابع الميلادي، هذا واقع تاريخ يجب أن نتعامل معه بجدية، لأنه الوحيد، ولا بديل له، ولا يمكن تغييره بحال، كما لا يمكن إزالة حرف واحد من النص؛ فطرح قضية العرضية ليس من باب تحدّي التاريخ، بل بالعكس لترسيخ التاريخانية بتبنيها، مما يدفعنا للبحث عن الصيغ العقَدية والتطبيقات القيمية التي تتناسب وعصرنا. ولكن تنبغي الإشارة إلى أن العرضية لا تعني الصدفة أو العشوائية، فهي في مقابل الثابت الجوهري، ولكنها تظل مقصودة ومرادة من الله، وتظلّ ضرورية للفهم والتطبيق. ولكن في الوقت نفسه، مقصودية الأحداث والتعبيرات واللغة والثقافة، لا تعني أن تلك الأشكال هي الوحيدة الممكنة، وأن التمسّك بها هو السبيل الوحيد للوفاء للمبادئ والقيم القرآنية. هنا فقط يكون لمسألة العرضية جدوى، لأنها وسيلتنا لتنسيب الأشكال وتجاوزها لأشكال أخرى نراها أوفى للقيم ذاتها. مع الملاحظة أن عملية الفصل بين الشكل والقيمة هي بحدّ ذاتها نسبية وقابلة للدحض، لأنها جهد بشري لفهم المقصود الإلهي وراء ستار التاريخ. إن عملية الفصل هذه على أهميتها تقع في التاريخ وليست فوقه أو خارجه[3].

القراءة وراء الخطوط الحمراء

كيف نفسّر مخاوف التيارات المحافظة من مغامرة التمييز بين الشكل والمضمون، بين الظرف التاريخي العابر والقيمة الباقية؟ الأجدر بنا أن نأخذ تلك المخاوف مأخذ الجدّ، فهي ترى في هذا التمييز مجرّدَ طريقة «دينية» للخروج من الدين، طريقةً للتخلّص من الأشكال القرآنية اللصيقة بالقيم الإسلامية، وملئها بأشكال غربية حديثة،

بدورها لصيقة بقيم الحداثة الغربية البعيدة عن القيم الإسلامية. هذه المقولة تنطلق من مسلّمتين هما: أن الأشكال ضامنة للقيم بل لا انفصام بينهما، والثانية أن القيم الإسلامية هي بالضرورة مغايرة للقيم الغربية الحديثة، كما يتضمّن الاعتراض تساؤلاً شرعيّاً عن مدى بقاء القيمة في ظلّ التغيُّر الدائم للأشكال. الإجابة عن هذه التساؤلات تتطلّب مساحة أوسع من المتاح حالياً، ولكن جدية الاعتراض المحافظ تقتضي الاعتراف بوجود مخاطر حقيقية، تتمثّل في الانزلاق السهل في التبرير للأمر الواقع، والتحديث بالتغريب، مما يتطلّب منا التدقيق في صفة «العالمية» التي تُطلق على القيم التي نعتبرها مشتركة وإنسانية، للتأكّد من كونها كذلك بـ«التراضي» وليست بالهيمنة والقهر. تعتبر التيارات المحافظة أن القيم الإسلامية بأشكالها التقليدية هي القيم العالمية الحقيقية، مقابل القيم الغربية التي ما هي إلا قيم وضعية ومحلية تدّعي لنفسها العالمية. ومن ثم تتشبث الدعاوى المحافظة بـ «الخصوصية الثقافية»، وحماية التنوّع والحق في الاختلاف، إزاء عولمة طاحنة ومستأصلة للحضارات والثقافات المختلفة، تسعى لصبغ العالم بثقافة واحدة، تخدم مصالح فئة قليلة مهيمنة اقتصادياً على مقدرات البشرية. كلّ هذه الاعتراضات لها وجاهتها وما يبرّرها على أرض الواقع، وتستحق مناقشة جدية، ولكننا نعلم، في الوقت نفسه، أن دعوى الخصوصية الثقافية كثيراً ما تُستخدم اليوم لتبرير الديكتاتوريات والمظالم.

إنّ الفجوة بين عالمنا الحاضر وعالم التنزيل الأوّل للقرآن الكريم باتت مَن الوضوح الصارخ بحيث لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، لأن البنى والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية قد تغيّرت تماماً، إلى درجة جعلت الاحتفاظ بالشكل التاريخي يهدّد بالتضحية بالقيمة التي من ورائه. وهذا ما يدعونا إلى إعادة النظر في الأشكال، وإلى التعلُّم من التجارب والثقافات الأخرى؛ والتعلّم لا يعني الدونية والانتقاص من الذات، بل هو دليل القدرة على التجديد، وتوسيع الآفاق والانفتاح على العالمية، مثلما كان المسلمون الأوائل روّاداً في التعلّم من الحضارات الأخرى، عندما كانوا واثقين في أنفسهم محاورين لغيرهم، وإنّ لمفهوم «تراث الإنسانية» أهمية خاصة في هذا الصدد. إن التجديد ليس مجرّد رغبة كسلى في تقليد الغرب، بل هو ضرورة بقاء ووفاء للقيم، فنحن مطالبون بتبني أفضل السُّبل لخدمة القيم التي نؤمن بها، والتي بدورها تخدم الإنسان. علماً أن قراءتنا للقيم الأساسية باستخلاصها من الأشكال التاريخية، هي أيضا قراءة في التاريخ وقابلة للتغيّر، والضمانات التي لدينا هي الانسجام الداخلي للأفكار، ومحكّ التجربة التاريخية. أي المنطق الداخلي للمنظومة

المقترحة، والمنطق الخارجي من خلال التطبيق والممارسة الفعلية، والتصحيحات التي تترتّب عنها، وكلّ ذلك يتمّ من خلال التشاور وتبادل النقد.

يبدو أن مايدفع تياراً واسعاً من المسلمين إلى التمترس وراء الأشكال القديمة، وإضفاء صفة الديمومة فوق - التاريخية عليها، هو الخوف والارتباك أمام حداثة زاحفة، ترجُّ الأسس والأشكال معاً. أمام هذا التحدّي العظيم تلجأ الجماعات والأمم التقليدية والمحافظة إلى جملة من التكتيكات الدفاعية، من بينها تعيين خطوط دفاع، تكون بمثابة الخطوط الحمراء أو النواة الصلبة للدين، التي لا يمكن بحال إلغاؤها أو تجاوزها. وكثيراً ما تكون هذه النواة «صلبة» بالمعنى «المادي» للكلمة، أي تمثّل حضوراً حقيقيّاً لله في الجماعة، أو على الأقل رمزاً فعّالاً لذلك الحضور المقدّس. إن هذا يلبي في الوقت نفسه رغبة إنسانية دينية عميقة، فالدين ليس مجرّد عقائد وأفكار، بل فيه جانب تلمسه اليد وتسمعه الأذن وتراه العين، جانب متعيِّن تركن إليه النفس وتتشبّث بأهدابه. والجدل بين الفكرة والشكل التعبيري (جسد الفكرة)، وأحيانًا الفكرة والوثن، هو جدل قديم يتجاوز الأطر الضيّقة لهذه الورقة.

لقد كانت للأديان ردّات فعل متباينة إزاء زحف الحداثة القاهر، فمثلاً قاوم الكاثوليك والأرثوذكس ما بادر إليه البروتستانت الحداثيون، من نقد تاريخي للكتاب المقدّس، ولكنهم بالتدريج اضطروا إلى القبول بهذا التحوّل الكبير، بل وتبني وتطوير تلك المناهج الحديثة، وإن بدرجات متفاوتة، لبقاء نزعات محافظة هنا وهناك. والمقاربة اللاهوتية التي سمحت بهذا التغيير هو مركزية المسيح، بوصف المسيحية ديانة قائمة على شخص المسيح، وليس على الكتاب المقدّس، ولم تستطع الدراسات التاريخية لحياة المسيح وبيئته أن تنتقص من قيمة «مسيح الإيمان»، وإن أثرت في تصوّره بطرق مختلفة. فمسيح الإيمان ومركزيته ظلاّ خطاً أحمر لا يمكن تجاوزه، وظلت الكنيسة كمؤسسة الضامن لسلامة التفسير الذي يجب أن يتماشى مع تلك المركزية.

في الفكر المسيحي المعاصر، توجد تيارات لاهوتية تحاول أن تتجاوز هذه المركزية إلى مركزية أخرى، خاصة تلك التيارات ذات الصلة بلاهوت الأديان، وبالنزعات الروحانية العالمية[4]. ولكنها تظلّ هامشية، أو بالأحرى مهمَّشة في ظل هيمنة السلطة المركزية للكنيسة، خاصة بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، فمركزية المسيح تحتضن بدورها مركزية ثانية هي مركزية الكنيسة وتعاليمها. ولعلّ لجوء بعض الكنائس البروتستانتية إلى عقيدة «العصمة الحرفية» للنص الكتابي هو خطٌّ أحمر آخر في ظلّ غياب سلطة كنسية حقيقية، بحثاً عن «عصمة» للنصّ تكون بديلاً عن «عصمة» البابا

والكنيسة. فهل يمكن اعتبار تمسّك تيارات واسعة من المسلمين بنوع من «العصمة الحرفية» للنص القرآني هو تعويض عن غياب سلطة دينية حقيقية؟

للسؤال جذور تاريخية: ما الذي دفع تياراً إسلاميّاً تاريخيّاً عُرف بـ «أهل الحديث»، ومن أبرز وجوهه الإمام أحمد بن حنبل (ت. 241/ 855) مؤسّس المذهب الحنبلي في الفقه، إلى تبني مقولة «عدم مخلوقية القرآن»، متحدياً العقيدة الرسمية للدولة وللمدرسة الكلامية الاعتزالية المهيمنة آنذاك والقائلة بمخلوقية القرآن. وكيف تحوّلت هذه الفكرة عند أصحابها إلى عقيدة يفديها المرء بحياته؟ إلى درجة أحدثت انشقاقاً في صفوف المعتزلة أنفسهم، لينبثق منهم التيار الأشعري الذي سعى لحلّ وسط، بتبني مقولة أهل الحديث شكلاً والإبقاء على الموقف المعتزلي مضموناً، لأن ما يقصده الأشاعرة بعدم مخلوقية كلام الله هو الكلام النفسي، أي القدرة الأزلية لله للتعبير عن ذاته والتواصل مع المخلوقات. ولكن «التقية» الأشعرية ومحاباة الرأي العام الذي بات التيار السني الرئيس، فتحت الباب على مصراعيه أمام رفع المكانة «اللاهوتية» للقرآن إلى درجة غير مسبوقة من قبل، فصار للقرآن المسجّل في "اللوح المحفوظ»وجود أزلي فوق الزمان والمكان. ولكن الرفع من المكانة اللاهوتية لايعني بالضرورة الرفع من الرسالة القرآنية في الحياة، بل على العكس من ذلك، فالتقديس المبالغ فيه للنص قد يحوّله إلى حجابٍ يخفي وراءه المعنى، بالتركيز على الأصبع والغفلة عن القمر الذي يشير إليه[5].

إزاء «التشدّد» السني في التأكيد على القيمة العليا للقرآن وعلى مركزيته، نجد بالمقابل نوعاً من «التحرّر» لدى فريق من الشيعة إزاء هذه القضية الشائكة، خاصة في القرون الأولى. وتفسير ذلك، حسب محمد علي أمير معزّي، أن التيار الإخباري[6]، الذي أعطى مساحة أوسع للروايات القائلة بالتحريف بالنقيصة، يمثّل التشيّع الأصلي، قبل أن يشجّع الحكّام البويهيون (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) التيار «الكلامي العقلاني» للبحث عن أرضية مشتركة مع أهل السنّة، لأن الحكّام كانوا أقلية شيعية في بحر من السنة، بل والخليفة العبّاسي نفسه، الذي كان يحكم باسمه البويهيون، كان سنيًّا. وبهذه الطريقة عمد التيار الكلامي العقلاني إلى إبعاد الروايات التي تشكّك في تمام ما وصلنا من قرآن، وهو الموقف الذي بات سائدًا في أوساط الإمامية الاثناعشرية.

لعلّ الخطّ الأحمر الذي فتح للتشيّع باباً من الحرية في التعامل مع مركزية النص القرآني، هو عقيدة الإمامة، وهو ما قد يذكّرنا بدور مركزية المسيح بالنسبة للمسيحية[7].

الإيمان بديمومة وجود الإمام كعالم بالمعنى الباطن للقرآن، وهو المعنى الحقيقي والأعمق، فوجود الإمام هو ضمانة المعنى، بل هو تجسيده الحي. لعلّ هذه العقيدة جعلت الإخباريين الأوائل أكثر «حرية» في الحديث عن التحريف بالنقيصة[8].

ويذهب بعض الباحثين[9] إلى إعطاء الأمويين دوراً في تحديد الشكل النهائي للقرآن، خاصةً للحجّاج بن يوسف الثقفي ولعبد الملك بن مروان، باعتبار أن قوّة الدولة وسلطتها كانت تقتضي وحدة النص وسلطته، مما أتاح الفرصة لحذف ما يخالف مصلحة الأمويين (خاصة فيما يتعلّق بالوصية والإمامة بالنسبة للشيعة).

ولكن هذه النظرية، في رأيي، لا تجيب عن جميع التساؤلات حول التطوّر المتسارع لمكانة القرآن ومركزيته، فالنص لم يكن حكراً على السلطة السياسية، بل إن الحياة الفكرية والدينية كانت خارج إطار السلطة الرسمية، ومؤسّسو المدارس الكلامية والفقهية كانوا في الغالب الأعم متمرّدين على تلك السلطة، بل نالهم من الاضطهاد والتنكيل ما نال. أذكر على سبيل المثال الأئمة أبو حنيفة (ت. 150/ 767)، والأوزاعي (ت. 157/ 774)، ومالك (ت. 179/ 796) وغيرهم، هذا ناهيك عن أئمة آل البيت. فكانت السلطة الدينية الحقيقية خارج بلاطات دمشق ثم بغداد، ثم حدث التقارب بين الجانبين تدريجياً في وقت لاحق. هذا العامل التاريخي يجعل من الصعب احتكار السلطة السياسية للنص الديني.

ولكن العامل الذي قد يكون له الدور الأكبر في الرفع من مكانة النصّ القرآني يرجع إلى ذلك الشرخ الذي ضرب كيان الأمة الناشئة، إثر انتقال الخلافة من المدينة إلى دمشق، وما صاحب ذلك من تحوّلات خطيرة في السياسات والتوجّهات الدينية، العلامة البارزة على ذلك الحروب الداخلية العنيفة ومصارع آل البيت، دون أن ننسى التحوّلات الديمغرافية والاجتماعية والثقافية، بخروج الإسلام من بيئته العربية إلى العالم الرحب بتنوّع ثقافاته. يبدو أن تلك الأجيال كانت بحاجة ماسّة إلى مركز رمزي جديد، يمثّل سلطةً مرجعية دينية مستقلة، خارج إطار دولة القهر المطعون في شرعيتها، فكانت تلك المرجعية هي النصّ القرآني، والجماعات المعرفية الأولى التي كانت تعمل كما ذكرت خارج الدولة وأحيانًا ضدّها[10]. نظرية «عدم مخلوقية القرآن» قد تكون بحثًا عن مركز مثالي جديد، بعد انهيار المشروع الاجتماعي النبوي تحت ضربات بني أمية، محاولة للبحث عن مركز جديد للجماعة وعروة وثقى في حالة اضطراب سياسي واجتماعي. فأصبح القرآن رمز حضور الله في الجماعة المسلمة، كحضور الله في تابوت العهد ثم الهيكل في اليهودية، أو كحضور المسيح في الأفخرستيا بالنسبة للأرثوذكس والكاثوليك، والتشبيه مع الفارق بطبيعة الحال.

إنّ البحث عن مكانة النص في المنظومات الفكرية الدينية يقتضي معرفة علاقة النصوص فيما بينها من حيث التراتب والقيمة المرجعية والتفسيرية؛ فمن الناحية النظرية يتّفق المسلمون على أنّ مكانة القرآن الكريم تفوق مكانة السنّة، ولكن من الناحية العملية، نجد الحديث حاكماً على القرآن، لاعتبارات عديدة، منها توفيره للتفاصيل العقدية والعملية الدقيقة، التي تمدّ التفسير بمعلومات كثيرة تملأ الفراغات الصامتة التي يتركها النصّ القرآني. وهي تفصيلات ازدادت قيمة مع غلبة التوجّه التشريعي في فهم النص. كما أن الحديث الشيعي يحتوي على تفسيرات الأئمة للقرآن، وعلى عقيدة الإمامة التي تمثّل أصلاً من أصول الدين والخصوصية المذهبية. وهكذا نجد أن النص الثاني هو المحدّد الحقيقي والمفصّل، بل والمضيف والمعدّل لمعاني النص الأوّل. مثلما هو الحال بالنسبة لليهودية، حيث أن التلمود (المسمّى أيضا بالتوراة الشفوية) هو الحاكم في فهم التنخ (التوراة والأنبياء والمكتوبات)؛ وكما هو الحال في المسيحية، فالمسيحيون يقرؤون العهد القديم في ضوء العهد الجديد، كما أن لرسائل بولس أهمية خاصة في قراءة الأناجيل وبقية أسفار العهد الجديد. وهكذا نرى أن الضوء الذي يلقيه النص المتأخّر على النص المتقدّم ليس ضوءاً محايداً، بل محدّد وملوّن، ومن ثم قيمة النصوص الحقيقية لا ترتبط بالإعلاء من شأنها لاهوتيّاً، بل بالاستعمال الحقيقي والمرجعي في التفسير والبناء النظري والتطبيق العملي.

البحث عن مركز للإسلام

يقيم بعض الباحثين، المسيحيين بصفة خاصة، تقابلاً بين مكانة المسيح في العقيدة المسيحية ومكانة القرآن في العقيدة الإسلامية، فكلمة الله في المسيحية صارت إنساناً، وكلمة الله في الإسلام صارت كتاباً. هذا التوصيف قد يتناسب مع النظرة السنية السائدة، خاصة بعد هيمنة أهل الحديث والأشاعرة. ولكنّ المتمعّن في ثنايا القرآن نفسه، ومفهوم القرآن في القرآن، يدرك المشاكل العقدية المترتبة عن هذه المقابلة، فالقرآن إلهي المصدر، وليس إلهاً ولا مطلقاً، بل كلّنا،كمخلوقات لله، إلهيو المصدر، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، البقرة (2: 156).كما أنّ هذه المقابلة تجعل الإنسان في مقابل الكتاب، المسيح في مقابل القرآن، وهي قسمة «ضيزى» بين الديانتين، تصبُّ في صالح المسيحية أكثر مما تخدم الإسلام، لأنّ ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾، أي القرآن، لم يوجد إلاّ لخدمة الإنسان ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، البقرة (2: 2).

مركز الإسلام هو الله تعالى، بتعبير أدقّ الله في الإنسان، فالإنسان هو الغاية من

الوحي والرسالات، وغاية الإنسان هي الله سبحانه وتعالى. فجوهر الدين والتديّن هو الحبّ، الحب بين الله المؤمن بالإنسان والإنسان المؤمن بالله. وهذا هو أساس التجربة الدينية، التي هي المكوّن الأساس لهوية الإنسان من وجهة نظر دينية. اختزال الإسلام في القرآن مجحف، وتترتّب عنه عواقب خطيرة، قد تصل إلى حدّ الشرك والوثنية، أو على الأقل الجمود والانغلاق. لا شكّ أن القرآن قد أثّر تأثيراً كبيراً في التجربة الدينية الإسلامية بمعناها الخاص، شكلاً ومضموناً، قد تفوق تأثير الكتاب المقدّس العبري في الديانة اليهودية، والكتاب المقدّس المسيحي في الديانة المسيحية، ولكن القرآن نفسه يعلّمنا أنه كان إسلام قبل القرآن، وإسلام بدون القرآن، بل وقرآن بدون إسلام، إذا ما فهمنا الإسلام بمعناه القرآني، وهو السلوك الديني الذي يحرّر الإنسان من ربقة الأنانية، ويجعله يسلم وجهه لله، ويعتنق إرادة الله ويحياها قدر فهمه وطاقته.

صحيحٌ أنّ القرآن، كنصّ شعائري متغلغلٌ في الفكر واللغة والفن، يُعدّ حالةً فريدة من نوعها في تاريخ الأديان. وكثيراً ما يقع الخلط بين خصوصية الدين، والقرآن يمثّل بلا شكّ الخصوصية الإسلامية، وبين العقيدة الأساسية أو الفكرة المحورية التي ينبني عليها الدين نفسه. فالسؤال الحقيقي هو: ما هو مركز القرآن؟ بالتأكيد ليس القرآن نفسه، بل ما من أجله نزل، وهو جوهر رسالته ومعناها الأسمى[11].

المبادىء الموجّهة للقراءة

أستعرض فيما يلي جملة من المبادئ الأساسية الموجّهة للقراءة والتفسير، وهي تلقي - في الوقت نفسه - بأضواء على مسألة مكانة القرآن ودوره:

(1) الإيمان بحكمة المؤلّف ووحدة النص

قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّـهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، النساء (4: 82).

السؤال الملحّ هو: ما الذي يدفعني إلى الإيمان بوجود اللؤلؤة داخل الصدفة؟ ماذا لو لم أجد سوى الرغوة؟ الإيمان بوجود معنى عابر للحواجز التاريخية والثقافية مرتبط بإيماني بإلهية المؤلّف وعلمه وحكمته، وأن الكتاب كتاب هداية، وهي هداية باقية وصالحة إلى يوم الدين. إنها مسلّمة تجعل من موقف المؤمن تعبُّدياً ومعرفيّاً في آنٍ معاً، الثقة بأن وراء تلك الكلمات إرادة الخالق التي أريد أن أعتنقها، وأكون أداتها الفاعلة في الحياة والتاريخ. وهذا الإيمان نفسه يتطلّب مني عدم الاكتفاء بالقراءة المجتزأة، لأن إرادة الله مبثوثة في الكتاب كلّه، وإن بدرجات متفاوتة. وهذا ما يسمى

بـ «المحبة التفسيرية»[12] hermeneutical charity، أو مبدأ «التعاطف مع النص»، الذي يسعى إلى المواءمة والتوفيق بين التعارضات وفق رؤية تفسيرية كلية، لأنّ الذكر حكيم مأتاه من العليم الحكيم.

إن الرابط بين اللحظة التاريخية الأولى ولحظتي التاريخية الآنية هو إيماني بأن النص هو «كلمة الله»، وأن لهذه الكلمة معنى يعنيني في حياتي هنا والآن، فلولا هذا الإيمان لانحبس المعنى في القيمة الأدبية أو الجمالية أو التاريخية، ولفقد النصّ قيمته الدينية، أي تلك الطاقة المحوّلة للإنسان والعابرة للتاريخ.

إنّ النص الأدبي الأصيل والعميق في إنسانيته يملك شيئاً من تلك الطاقة المعدية والمحرّرة. تروي لنا الكاتبة آذار نفيسي في روايتها الشهيرة «قراءة لوليتا في طهران»، كيف يكون الأدب قوة تحرير ضد هيمنة الفكر الأحادي والشمولي. وروائع الأدب العالمي تكتسب قيمتها من خلال تأثيرها في قُرّاء مختلفين، في عصور وثقافات متباعدة. ولكن يبقى للنص الديني مكانة تأثيرية وعابرة خاصة تفوق بقية النصوص. والسؤال المطروح علينا اليوم هو إلى أي مدى النص الديني المقدّس[13]، هو في أيدينا وسيلة تحرير وتعميق لإنسانية الإنسان؟ هل هو عقبة أمام الحرية؟ هل بات المشكلة؟ إن موضوع الحرية قد يكون معياراً لمعرفة مدى الضيم الذي لحق بالنص وأهله.

(2) طبيعة النص ووظيفته

كثيرٌ من الالتباسات التي أدّت إلى الانحراف بالنص عن وظيفته الدينية، وهي تغذية التجربة الروحية وإمدادها بوسائل النمو، مرتبط بتحديد طبيعة النص وتصوّر الغاية منه. فالقرآن ليس كتاب تشريع، ولا كتاب تاريخ، ولا كتاب فلسفة، وإن احتوى على عناصر تشريعية وتاريخية وفلسفية وغيرها، بل هو أساساً، كهوية ووظيفة، «كتاب هداية»، له دور توجيهي تربوي معرفي، ينير سبيل المؤمن في سعيه نحو الله. ولكن هذا النور ليس بديلاً عن السبيل، ولا عن المؤمن، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون بديلاً عن التجربة الدينية، عن شعور المؤمن، بشكل شخصي ومباشر، بحضور الله في حياته وفي الوجود، وهذا هو عمق التديّن وحقيقته. وفي الحديث الشهير باسم «حديث جبريل»[14] نجد تعريفات ثلاثة لـ «الإسلام» و«الإيمان» و«الإحسان»، فالإسلام يمثّل الجانب الشعائري الاجتماعي (جسد الدين)، والإيمان هو الجانب العقدي والفكري، أمّا الإحسان، وهو «أنْ تعبدَ اللهَ كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»، فهو جانب الشهود القلبي، والتجربة الدينية، والصلة الحميمة مع الله بأحوالها

ومقاماتها المختلفة. وبدون التجربة في الصمت تصبح التعبيرات الفكرية والاجتماعية فارغة لا معنى لها، بل تؤول إلى النفاق وفساد الدين.

المشكلة في الفكر الإسلامي هي تغليب الجانب الفقهي العملي وتضخيمه، وهو توجه شهدته أديان أخرى، كاليهودية، فبدا القرآن وكأنه كتاب تشريع بالدرجة الأولى، وبتعبير الإسلام السياسي المعاصر «دستور» الدولة الإسلامية. ولو نظرنا إلى النص القرآني الذي يتألّف من 6235 آية[15]، لوجدنا أن آيات الأحكام لا تتجاوز على أقصى تقدير 500 آية، والرقم الأكثر اعتدالاً هو حوالي 350 آية[16]، لأنّ الحدود بين ما هو أخلاقي وما هو تشريعي ليست دائماً واضحة. أما الجانب الأكبر من القرآن، وهو القصص، الذي يشكّل حوالي ربع القرآن (1453 آية)[17]، فقد كادت تُقصر وظيفته على تقوية قلب الرسول أو تربية الأطفال، أو اختزاله في تاريخ نسخته وطوته الرسالة الخاتمة، أي عملياً تاريخ غير فاعل ولا مؤثّر. وهذه النظرة «القانونية» تعطي أهمية خاصة للنصّ الواضح الذي لا يحتمل تأويلات متعدّدة، وهي غالباً النصوص المرتبطة بتطبيقات تاريخية محدّدة، فمن هنا جاءت مقولة «لا اجتهاد مع النصّ»، لذلك بات من الصعب التجرؤ على المطالبة بتغيير أحكام الحدود والعقوبات، لأن آياتها واضحة، بل إن مجرّد الدعوة إلى «تعليقها»، وليس إلغائها، باتت مثارةً للجدل، وسبباً في نعت أصحابها بالمروق من الدين والاستخفاف بالشريعة[18].

يعود الفضل للتصوّف الإسلامي في إعادة الاعتبار للجانب القصصي للقرآن، باعتباره خطابًا غنياً بالرموز والدلالات، وليس مجرّد حاشية تزيينية. الأسلوب القصصي هو الأقرب إلى معنى الدين، بل وهو الأقرب لمفهوم «الآية» و«الوحي»، لأنه يشير ولا يحيط، وهو يحترم حرية الإنسان واختياره، لأنه يترك مجالاً للتأويل والتعبير والاختيار بين مستويات من المعنى. إنها مقاربة الحرية، ضدّ مقاربة الوصاية على الإنسان، الساحقة لإنسانيته، عبر تحديدات وأحكام ومفاهيم كثيرة، تبرمج لحياته في كل تفاصيلها، وما على العبد إلا الطاعة العمياء والاتباع الآلي.

(3) التجربة الدينية

ثمة مبدأ ديني آخر موجّه للقراءة وهو «التجربة الدينية»، الصلة الحميمة بين المؤمن والله تعالى. يُفترض في النصّ هنا أن يغذّي ويوجّه التجربة الدينية، وليس مطلوبًا منه أن يعوّضها، أو يحلّ بديلاً عنها. الآية التالية مفيدة في بيان هذا المعنى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، الواقعة 56: (77-79).

الطريف أن هذه الآية، التي تُكتب عادة على أغلفة المصاحف، قد فُسّرت بأنها تعني - في باب فقه العبادات - أن المؤمن لا يمكنه أن يمسّ المصحف من دون طهارة، أي من دون القيام بشعائر الوضوء، على الرغم من أن الآية لما نزلت على قلب النبي محمّد لم تكن المصاحف متداولة، ولا جُمع القرآن بين دفتي كتاب. فلا يمكن على وفق هذا الاعتبار أن يكون المعنى الأوّلي اشتراط الطهارة الحسية لمسّ المصحف، بل يتعلّق الأمر بنوع آخر من الطهارة، وهو الطهارة المعنوية أو القلبية، طهارة القلب من الأمراض والأفكار المسبقة، والأهواء والأغراض الشخصية والفئوية. الدخول على النصّ من باب التجربة الدينية، وليس من باب التوظيف السياسي، والاستغلال المنفعي، والتبرير التسلّطي. التواضع أمام النص والوقوف بين يديه موقف السائل المستفسر، وليس موقف من يبحث عن تأكيد النتائج المقرّرة مسبقاً. لا يمكن أن نصغي إلى كلام الله المبثوث في ثنايا النص من دون تفريغ النفس من وزرها الثقيل، وترك المجال للاستقبال والتلقّي. وإلا فإننا نكرّر أنفسنا أمام النص، ولن نجد حينئذ سوى انعكاسات نفوسنا المريضة، وما كنّا نرغب في الحصول عليه، عبر الانتقائية الانتهازية، والتحريف المعنوي.

ولكن هذه الطهارة القلبية أمام النصّ تظل نسبية، وهي أقرب إلى الحركة والمسار منها إلى حالة تُكتسب مرةً واحدة وللأبد، إنها حالة إيمانية، والإيمان يزيد وينقص. كما أن الطهارة القلبية لا تعني فقدان الذاكرة والوعي، أو دخولنا على النص كصفحة بيضاء، بل نحمل في نفوسنا أسئلة عصرنا وحاجاته وتحدياته، لدينا همومنا وانتظاراتنا وآمالنا وخيباتنا، لدينا إنسانيتنا بكل ما تحمله من تألّق وبؤس، من صعود وهبوط، من فطنة وغباء، لذلك لا يمكن أن يكون تجرّدنا كليّاً، بل علينا أن نكون واعين بهذه القبليات مدركين لتأثيراتها قدر الإمكان. ولكن ليست كلّ القبليات سلبية، بل ثمة قبليات ضرورية للقراءة المتجدّدة التي تطرح على النص أسئلة جديدة؛ فتجد فيه ما لم يجده السابقون، لمجرّد أنهم لم يفكروا في تلك الإشكاليات والأسئلة؛ فتكون الإجابات جديدة لأن الأسئلة نفسها كانت جديدة. وهكذا يبقى النص حيّاً، ويمكنه أن يفاجئنا كما يفاجيء الأحياءُ بعضَهم بعضًا بما لا يتوقّعون ولا ينتظرون، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، غافر (40: 60).

(4) عندما يتجاوز النصّ نفسه

ومما يدلّ على أهمية التجربة الدينية في تغذية القراءة النصية، ثم رجوع هذه القراءة نفسها لتغذية التجربة الدينية، قوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾، الذاريات (51: 20-21).

فلفظ «آيات» يطلق في القرآن نفسه على الآيات القرآنية، وعلى الآيات الكونية ﴿وَفِي الأَرْضِ﴾، وعلى الآيات النفسية والإنسانية ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ﴾، الآيات الخارجية المحيطة بنا، والآيات الداخلية في قرارة قلوبنا ونفوسنا، وفيما بيننا كبشر، فالإنسان في حدّ ذاته آية عظمى. إن مهمة الآيات القرآنية هي فتح أعيننا لرؤية الآيات في كلّ مكان، والحوار معها واكتناه معناها. بمعنى آخر رؤية الله بعين القلب في كلّ معنى أو شيء، كما في القولة الشهيرة المنسوبة إلى الإمام علي: «ما رأيتُ شيئاً إلاّ ورأيتُ اللّه قبله ومعه وبعده». مفهوم الآية مرتبط بمفهوم الوحي، بمعنى الإشارة الخفية التي تدلّ على المعنى ولا تستنفده، فهي حركة نحو المعنى المتجدّد. فالآيات القرآنية لا تدعو لذاتها بل لتجاوزها، بالانفتاح على كلّ الآيات، وعلى كلّ الظواهر والتجليات، فالمؤمن الحقّ ليس كُتُبيّاً حرفيّاً، بل قارئ كوني وعالم بطبائع النفوس. من هنا تتموقع القراءة القرآنية ضمن إطار رحب من المعرفة الإنسانية، تشمل كلّ شيء، وتحاور كلّ شيء، وتتغذى روحيّاً من كلّ شيء. ومن ثم لا يمكن فصل التفسير القرآني عن التفسير الكوني والوجودي.

هذا التكامل المعرفي والعرفاني نجده في صلاة الإنسان الكامل الممثَّل رمزيّاً في نبي الله داوود، خليفة الله، ص (38: 26)، في الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾، سبأ (34: 10). هذه الصلاة التي يتوحَّد فيها الإنسان الكامل مع الجبال والطيور، ويلين معها الحديد، لهي خير صورة لحضور المؤمن في الكون. فبالنسبة للمسلم، القرآن كما أشرت إلهي المصدر، وليس إلهاً ولا مطلقاً، وأفهامنا تظلّ نسبية ومحدودة، ولأنّ النصّ مخلوقٌ في التاريخ، فهو جزء من كلمات الله اللامتناهية والمتكاملة والمتناغمة فيما بينها. كما في الآيات: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾، الكهف (18: 109). ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، لقمان (31: 27). كلمات الله لا يمكنُ أن توضع في علبة ذهبية أو بين دفتي كتاب، إنها تدفُّق الحياة ذاتها الذي لا يُحدّ ولا يُسدّ. بما في ذلك الكلمات القرآنية، فلا يمكن مطابقتها والكلمات الحرفية للكتاب، بل هي نَفَس مستمرٌ ومتجدّد في نفوس المؤمنين وفي حركة التاريخ.

(5) التراتُب القِيَمي

على الرغم من أنه لا يمكن فصل القراءة النسبية في موضوعيتها عن ذاتية القارئ، وخبرته الخاصة، وانتظاراته من النص، فإنّ ذلك لا يعني أن النص «إمّعة عديم

الشخصية»، فهو «حمّال أوجه» ولكنه ليس حمّالاً لكلّ الأوجه أو لأيّ وجهٍ كان. فللنص حدٌّ أدنى من الشخصية والهوية، النصوص ليست مجرّد مرايا تعكس أفكارنا، بل هي أقرب إلى المصابيح، التي قد تتلوّن أنوارها بألوان ملابسنا، ولكنها تظل حقيقة موضوعية مستقلة عن كياننا، وإن تفاعلت بقوّة مع عوالم أفكارنا.

مفتاح القراءة القيمية هو معرفة سلّم القيم داخل النص، فللقيم بنية هرمية لها أولوياتها ومقتضياتها، وهي بمثابة «شخصية» النص. ففوضى القيم ليست أقل خطورة من عدم الفصل بين القيم وأشكالها التطبيقية التاريخية. هذه الرؤية التكاملية البنيوية للنص هي الضمانة الثانية لتجنّب القراءة المجتزأة المفروضة عليه، انطلاقًا من بعض أجزائه أو من خارجه. **فما هي القيمة المحورية للقرآن؟ إنها الرحمة حسب منطوق ومفهوم هاتين الآيتين:**

﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، قُل لِّلَّـهِ، كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾، الأنعام (6: 12).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، الأنبياء (21: 107).

في الآية الأولى نجد الالتزام الوحيد الذي ألزم به الله نفسه في كتابه العزيز وهو الرحمة، الرحمة هي جوهر الأخلاق الإلهية بلا منازع، والقيمة التي ينبغي أن نفهم من خلالها المراد الإلهي في جميع أشكاله وتجلياته بلا استثناء. وهذا يتجلّى أيضا في كون اسم «الرحمن» هو الاسم الإلهي الوحيد المكافئ للاسم العلَم «الله» الذي يشير إلى سرّ الغيب، ﴿قُلِ ادْعُواْ اللَّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ﴾، الإسراء (17: 110).

أما الآية الثانية فهي تعني أن جوهر الرسالة المحمدية هو الرحمة، فهي القيمة المركزية التي تدور حولها بقية القيم. فلا يمكن والحال هذه تبني المواقف المتطرّفة، التي تقول مثلا إن آية غير محدّدة في سورة التوبة سميت بـ «آية السيف» قد نسخت كلّ الآيات التي تتحدّث عن الرحمة والحوار والسلام، وهو أمر يخالف أبسط قواعد القراءة الجدية المنطقية[19].

(6) التفكير في إطار كوني

لقد سبقت الإشارة إلى أهمية القصص القرآني كجزء من صميم الخطاب، وليس مجرّد حاشية تزيينية. إعادة الاعتبار لهذا الجانب يقتضي بالضرورة إعادة الاعتبار للتراث الكتابي، بتجاوز القطيعة بين التراثات النصية لليهودية والمسيحية والإسلام، والتي أسهمت في إحداثها نظرية «التحريف» المعنوي والنصي التي وُلدت في أجواء

الجدل الديني، فسادت نظرة استعلائية من قِبل المسلمين إزاء النصوص الدينية السابقة للقرآن، بل ونجد نظرة استعلائية مقابلة من الجانب الآخر للقرآن وأهله. هذا الإقصاء المتبادل لابدّ أن يزول، لنجد سبيلاً للحوار بين التراثات، ودراسات النصوص الدينية القديمة، والميثولوجيات عموماً. هذه القطيعة لا نجد لها أثراً في النصّ القرآني نفسه، ولا في كتب التفسير الأولى، انظر على سبيل المثال هذه الآيات:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ، يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّـهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ، فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا، وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ. وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ، فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ، وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ، وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ. وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فِيهِ، وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ، فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ، لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا، وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ، فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ، إِلَى اللَّـهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾، المائدة (5: 44–48)، التسطير مضاف.

فهذه الآيات تصف التوراة، كتاب اليهود، والإنجيل، كتاب المسيحيين، بأنهما ﴿هُدًى وَنُورٌ﴾، وهي من أوصاف القرآن نفسه، وتدعو أتباع الديانتين إلى أن يعيشوا القيم الموجودة في كتبهم، وهي دعوة نادرة بين الأديان التي غالباً ما تدعو لنفسها بإقصاء غيرها. كما تصف القرآن بأنه نزل ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾، والهيمنة هنا هي هيمنة تفسيرية، بمعنى أن المرجعية التفسيرية قرآنية، فالكتب السابقة ينبغي أن تُقرأ في ضوء القرآن بالنسبة للمسلمين، وهذا الفهم يتناسب مع التصديق، ولا يمكن الجمع بين التصديق والقول بالتحريف، ودعوى فقدان المصداقية التي راجت في الأدبيات الجدالية. كما تجدر الإشارة إلى أن كتب التفسير الأولى، كتفسير ابن جرير الطبري (ت. 310/ 923) وغيره، تعطي مساحة واسعة لما عرف بـ «الإسرائيليات» أي الأخبار التي مأتاها التراث الكتابي والتلمودي والمدراشي. وهو تراث جرى تهميشه بالتدريج في الفكر الإسلامي.

التفكير من منطلق عالمي حقيقي، حتى لا يكون الإسلام دعوةً محلية تدّعي لنفسها العالمية، يتطلّب الانفتاح على التراث الإنساني كافّة، وبصفة خاصة استعادة مكانة التراث الكتابي، وتفعيله تفسيرياً بأسلوب جديد، في حوار عميق مع العلوم الإنسانية والتاريخية واللسانية ومناهجها المطبّقة على النصوص الكتابية[20]. إن التفسير رؤيةٌ كونية، فنحن نفسّر الكون والنصّ جزء منه، مما يقتضي وحدة المعرفة الإنسانية وتساندها داخل الفرد وداخل الجماعة المعرفية وبين الجماعات المتنوّعة، باعتماد مفهوم «تراث الإنسانية» وعلى «الخير العام» الذي يضمّ خيرات السماء وخيرات الأرض.

الهوامش:

1- مفهوم «الإسلام» في القرآن يتجاوز المعنى الضيّق للكلمة الذي يحصرها بالمؤمنين برسالة النبي محمّد، ليشمل أتباع جميع الأنبياء في جميع العصور منذ آدم إلى محمّد، مروراً بموسى وعيسى، وتوجد آيات كثيرة دالّة على ذلك، مثلا آل عمران (3: 85). وذلك انطلاقاً من مبدأ العدالة الإلهية التي تقتضي إرسال الرسل لجميع الأمم، منهم من ذُكروا في الكتب المقدّسة ومنهم من لم يُذكروا، الإسراء (17: 15)، فاطر (35: 24).

2- التقليد كلمة شريفة ينبغي أن لا تُخلط بالمحاكاة العمياء، بل هو تراث ضروري للتجديد، ولكن المقصود هنا هو النزعة المحافظة التي ترى في الأشكال التاريخية للتديُّن ضمانة للحفاظ على جوهر الدين.

3- انظر قراءة عبد الكريم سروش لمسألة الجوهري والعرضي في: بسط التجربة الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009، 55-121. الترجمة الإنكليزية للنص نفسه بإشراف المؤلف:
A. Soroush The Expansion of Prophetic Experience Essays on Historicity Contingency and Plurality in Religion tr. N. Mobasser Brill Leiden 2008 63-91.
انظر أيضا: محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009، في مواطن عدة منها 37، حيث يقول: «إن استمرار ودوام دين معيّن لا يتحقّق من خلال استمرار القوالب الثابتة للقضايا والمقولات العقائدية، أو الأخلاقية، أو الأحكام العملية، لأن هذه القوالب والأشكال تتغيّر باستمرار على امتداد الزمان، ولا يمكن أن تكون معياراً لاستمرار ودوام الدين، فدوام كلّ دين يرتبط بشكل وثيق باستمرار الحركة الفكرية والحوارية المنسوبة إلى مؤسّس ذلك الدين، فيما تقتضيه من تفعيل التجربة المعنوية القوية في واقع الإنسان المؤمن». انظر المقالة الملخصة لآراء شبستري في الموضوع: عماد الهلالي، «شبستري... في تأويل الكتب المقدسة»، في: دراسات إسلامية مسيحية 36 (2010)، 1-35.

4- انظر على سبيل المثال كتابات بول نيتر وحديثه عن مركزية «ملكوت الله»:
P. F. Knitter Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility Orbis Books 1996. Introducing Theologies of Religion Orbis Books 2002.

5- وهي ظاهرة لها نظائرها الدينية، فعبادة المسيح لا تعني بالضرورة فهم وعيش رسالة المسيح، وتعظيم الحسين بن علي لا تعني بالضرورة فهم ما عاش ومات من أجله الحسين، كما يذكّرنا علي

شريعتي. بل قد يكون ذلك التقديس ذاته أحيانا الوسيلة الناجعة لتجميد الرسالة وتحييدها وعزلها عن الناس، فتصبح طلسما سحريا يُتبرّك به ولا تُفكّ رموزه.

6- الإخباريون هم «أهل الحديث» الشيعة، ولكن توجهاتهم تختلف كثيراً عن توجهات «أهل الحديث» السنة، فهم أقرب إلى العرفان والتصوّف. والقول بالتحريف بالنقيصة، أي بالحذف، نجده أيضا في بعض المصادر السنية، فهو ليس حكراً على بعض الشيعة. وقد بسط أمير معزي نظريته تلك في:
M. A. Amir-Moezzi Le Guide divin dans le shi'sme originel Verdier Poche Paris 2007.

7- هذا ما وفر للشيعة الاثناعشرية «شبه كنيسة»، أو على الأقل نظاما مهيكلا أكثر فاعلية من نظيره لدى أهل السنة، وهو نظام متعدّد الرؤوس (مراجع التقليد)، وليس نظاماً مركزيّا كالكنيسة الكاثوليكية.

8- على الرغم من كلّ تلك التجاذبات التاريخية، تظلّ الإمامة في العرفان الشيعي، والإنسان الكامل في التصوّف عموماً، هي المدخل الأساس إلى إعادة الاعتبار لمركزية الله في الإنسان في الفكر الإسلامي. أهم كتاب تناول موضوع التحريف بالنقيصة في المكتبة الشيعية هو كتاب «القراءات» لأحمد بن محمد السيّاري (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي):
E. Kohlberg M. A. Amir-Moezzi (ed.s) Revelation and Falsification: The Kitâb al-qirâ'ât of Ahmad b. Muhammad al-Sayyârî Brill Leiden 2009.

وانظر أيضا حول موضوع التحريف عند الشيعة:
M. A. Amir-Moezzi Le Coran silencieux et le Coran parlant CNRS Editions Paris 2011.

9- انظر الملخص الوافي الذي كتبه أمير معزّي حول تاريخ النص القرآني، خاصة من وجهة نظر الدراسات الغربية الحديثة التي تطبق المنهج التاريخي النقدي، وما دار من نقاش حول دور أموي محتمل:
M. A. Amir-Moezzi «Autour de l'histoire de la rédaction du Coran» in: Islamochristiana 36 (2010) 139-157.

10- إنها ظاهرة تشبه، من بعض الأوجه، التجربة اليهودية إثر سقوط الهيكل وتعويض العبادة القربانية بالعبادة القائمة على تلاوة النص ودراسته. فأصبحت التوراة هي المركز لحياة الجماعة الدينية في غياب الدولة، أو في وجود دول غير شرعية، في حين كان وجود الهيكل يعني نوعًا من الشرعية للدولة التي تحافظ عليه. ومن أوائل الذين تفطّنوا لهذا التحوّل ابن حزم الأندلسي (ت. 456/ 1063)، انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق نصر وعميرة، دار الجيل، بيروت، 1985، 1/ 298-299، 311-312. عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 2008، 279-280.

11- في دراسة سابقة لي ذكرت أن المتأمّل في قصص الأنبياء ومعجزاتهم في القرآن يجد تدرّجاً وتطوّراً في المسار، فبعدما كانت المعجزات في الأشياء، ما يحيط بالإنسان، في عهد موسى مثلا، نجدها تصبح الإنسان نفسه أي المسيح، لتصبح مع محمد القرآن، الكلمة المجرّدة أو الفكرة القابلة للتجسّد المتكرّر والاستنساخ. وهذا التجسّد القابل للكثرة هو ما يمنع المركزية الأحادية في الشخص أو في النص. انظر: تأمّلات مريمية، جامعة البلمند، 2001.

12- أخذت هذا المصطلح عن الأستاذ دانيال بوبارين Daniel Boyarin المتخصص في الدراسات التلمودية وتاريخ اليهودية ومسيحية القرون الأولى.

13- من الطريف أن المسلمين لم يُطلقوا على النص القرآني وصف «المقدّس» بل وصفوه بـ«الكريم»، للدلالة على كرامة المأتى والمكانة وكرم العطاء والمعنى.

14- نص الحديث: «عن عمر بن الخطاب: بينما نحن جلوس عند رسول الله (ص) ذات يوم إذ طلع علينا رجل، شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي (ص) فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ قال رسول الله (ص): الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمّداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال: صدقت! فعجبنا له يسأله ويصدّقه. قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت! قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. [...] ثم انطلق، فلبث مليّاً ثم قال: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم! قال: هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم». رواه مسلم. تجد شرحاً وافياً للحديث في:

S. Murata W. Chittick The Vision of Islam I.B.Tauris; 2nd ed. 2006.

15- ثمة أرقام أخرى متداولة تزيد بقليل عن الرقم المذكور، والسبب قد يرجع إلى اختلاف القراءات. عن عدد آيات الأحكام، انظر مثلا:

16 - M.H. KamaliShari'a Law an Introduction Oneworld Oxford 2008 19.

17 - C. Gilliot «Narratives» in: Jane Dammen McAuliffe (ed.) Encyclopaedia of the Qur'ān Brill Leiden-Boston 2003 III/517.

18- لقد واجهت دعوة طارق رمضان سنة 2005 لتعليق الحدود والعقوبات الجسدية، موجة شديدة من الاستنكار في العالم الإسلامي، خاصةً في مصر والسعودية، إلى درجة اتهامه بالكفر وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة. انظر نص الدعوة في موقعه الرسمي:

http://www.tariqramadan.com

19- لا يوجد اتفاق على تحديد ما يُسمّى بـ «آية السيف»، فهي آية من السورة التاسعة، التوبة أو براءة، وهناك على الأقل أربعة أقوال فيها: الآية 5 أو 29 أو 36 أو 41. من العجيب أن سامي الذيب أبو ساحلية في ترجمته للقرآن إلى الفرنسية مرتّباً حسب النزول، قد وضع في هامش كلّ الآيات الدالة على معاني السلام والحوار والتعايش، وهي كثيرة جداً، أنها «آيات منسوخة» معتبراً نظرية «آية السيف» مرجعه في هذا الصدد، وهو موقف جدالي واضح.

S. A. Abu-Sahlieh Le Coran: texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens Aire Vevey 2008.

20- ظهرت مؤخراً دراسات هامة تربط بين العلوم الإنسانية والدراسات الكتابية من ناحية والدراسات القرآنية من ناحية ثانية، انظر على سبيل المثال:

A. Neuwirth N. Sinai M. Marx (ed.s) The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu Brill Leiden 2009. G. S. Reynolds (ed.) The Qur'an in Its Historical Context Routledge 2007. G. S. Reynolds The Qur'an and Its Biblical Subtext Routledge 2010. M. Cuypers Le Festin: Une lecture de la sourate al-Mâ'ida Lethielleux 2007.

وباللغة العربية انظر مثلا: حُسن عبود، السيدة مريم في القرآن الكريم، قراءة أدبية، دار الساقي، بيروت، 2010.

الإيمان والفرد عند سورن كيركگورد

د. قحطان جاسم[1]

(1) - باحث وشاعر عراقي مقيم في الدنمارك.

انشغل كيركگورد بسؤالين مهمين؛ ماذا يعني أن تكون إنساناً؟ ثم العلاقة بين الإنسان-الفرد، والله. يرتبط هذان السؤالان ارتباطا وثيقا بفكر كيركگورد، ولا يمكن مناقشة أحدهما من دون العروج على الثاني. فكيف فهم كيركگورد هذين السؤالين عبر كتاباته وأعماله الفكرية، وهل يمكن القول إن كل أعماله انصبت على معالجة هذين القضيتين فقط؟

إنَّ محاولة فهم هذين السؤالين تتطلب تحليل وإضاءة كلّ نصوصه، وهو أمر غير متاح في مقالة واحدة محدودة، أو أن يدَّعي كاتب لوحده قدرته على تنفيذ مهمة معقدة كهذه. فعلاوة على تجاوز نتاجه الفكري لأكثر من عشرين مجلدا،إضافة إلى أوراقه الخاصة ويومياته، خلال فترة حياته القصيرة التي امتدت على مدى 42 عاما، فإن «فكره ذو بنى متعددة، ويتطلب من القارئ للتواصل معه أن يتعلم التعامل مع عدة مستويات في آن واحد.»[1]ولهذا سأكتفي في المقالة الراهنة بإضاءة رؤيته للإنسان ـ الفرد، مكتفيا بمناقشة الأفكار الرئيسية التي تنبع من هذه الرؤية، لفهم بعض جوانب فلسفته التي تتمحور حول إيمان هذا الفرد.يحتل الفرد مكانة رئيسية في فكر كيركگورد،وقد جعلت رؤيته؛ للإنسان، والحياة، والله، التي تنطلق من قيمة الفرد وفعله في الوجود، منه فيلسوفا وجوديا. لقد رأى في الفرد وحدة صغيرة ذات اصوات متعددة؛ التهكم، الخوف، القلق، الخسران،اليأس،الحب...الخ، التي تؤدي دورا حاسما في اختياراته ووجوده. ولهذا تلخصت مهمته بـ «إيقاظ البشر، لتنبيه القيم الشعورية الذاتية، التي

(1) Collins James: Faith and Reflection in Kierkegaard in Howard A. Johnson and Niels Thulstrup (eds.) New York: Harper & Brothers Publishers1962 p.142

كل ما تمت الاشارة اليه من ترجمات سواء عن الدانماركية أو الإنجليزية هي من ترجمتي.

تجعل من الفرد انسانا.»[1] وقبل الخوض في الموضوع، من الضروري الإشارة الى ملاحظات ثلاث مهمة في قراءة فكر كيركگورد:

1ـــ إنه لا يمكن قراءة أعماله كلّ على حدة،أو الاستشهاد ببعض الصياغات منها؛ للوصول الى استنتاجات محددة[2].

2ـــ طبيعةالتركيب، واحتمالات التأويل المتعددة التي تتضمنها صياغاته ومفاهيمه، نتيجة لتراكم المعاني ودلالاتها في نصوصه.[3]

3ـــوجود ترابط وثيق بين حياته وفكره، ولهذا لا يمكن فهم مقاربات كيركگورد بدون التعمق في سيرة حياته، إذ تركت حياته بصماتها الكاملة على أفكاره وطريقة تفكيره ومنحى توجهاته.[4]وستتمحور إجابتي عن هذين السؤالين المطروحين أعلاه حول معالجة مجالات ثلاثة:

1) موقفه من هيجل؛

2) علاقته بمجلة كورسارن «القرصان»؛

3) صراعه ضد الكنيسة ومفهوم الدين الجماهيري.

قبل الشروع في مناقشة هذه المجالات أود أن أغتنم الفرصة هنا لأقدم جزيل شكري

---

(1) كيركجورد أبو الوجودية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،2009، ط2، ص63ميخائيل، فوزية: سورين.

(2) بعد إصدار كتابه «اما.. او» 1843 أُصيب كيركگورد بخيبة أمل من قرّائه، لأنهم قرؤوا الكتاب كما لو أنه مجموعة نصوص طارئة منفصلة عن بعضها.

se Kierkegaard: samlede værker København 1968 bd. 18 p.23. انظر ايضا Garff Joakim: Enten og eller i Anne Regitze Wivel: Søren Kierkegaard: Citater og perspektiver Munksgaard 1994 p.42

(3) Malantschuk Gregor: Dialektik og eksistens hos Søren Kierkegaard C.A. Reitzels Forlag 1990 p. ????

(4) سأتجنب في مقالتي هذه الخوض في حياة كيركگورد الشخصية، ومن ثم تأثير تفاصيل هذه الحياة على فكره وأدبه. يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى كثير من الأعمال، ومنها المترجم الى اللغة العربية. أذكر كتابين: فريتيوف برانت: كيركجورد. ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981 وأيضا: فوزية أسعد ميخائيل: سورين كيركجورد أبو الوجودية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009، ط.2. ورغم أن الكتابين يتضمنان الكثير مما يضيء فكر وحياة كيركگورد (وهكذا يكتب ويلفظ اسمه بالدانماركية)، لكن بعضا من نصوصه المترجمة المبثوثة في الكتابين غير دقيقة. ناهيك عن وجود تشوش في فهم مفاهيمه لدى فوزية ميخائيل. وليس المجال هنا لمناقشة هذا الموضوع، وآمل أن أعود إليه في وقت آخر.

وامتناني إلى الصديقين: المفكر د.عبدالجبار الرفاعي، والأستاذ الناقد والمترجم أسامة الشحماني، على ما أسدياه من دعم وملاحظات قيّمة.

كيركگورد وفريدريك هيجل (1770- 1831):

كان عصر كيركگورد هو عصر المسيحية، الذي واجه نهوض علمانية جديدة متمثلة بالحركة الرومانتيكية، وظهور أفكار فلسفية تنادي بإصلاح الدين، وفصله عن الفضاء السياسي، وقد طالت هذه النقاشات الحياة الروحية في عصره، الذي كان في الوقت نفسه عصر الانهيار الاقتصادي للدولة الدانماركية،وعصر الثورات السياسية والصناعية، التي اجتاحت أوربا. ولهذا جاءت ردة فعل كيركگورد لتمثل ثورة على الأفكار التي سبقته، أو التي عاصرها، ليس دفاعا عن المسيحية وحسب، وإنَّما لنقد هذه المسيحية الاحتفالية، التي كانت بنظره لا تمت بصلة للمسيحية التي يراها ويفهمها ويدافع عنها. ظهرت في عصره تيارات فلسفية، تتميز عن سواها وتتصارع مع بعضها. فقد وضعت الفلسفة الوضعية علم الطبيعة في المركز، وسعت الاشتراكية لخلق مجتمع بلا طبقات. كما تمحورت نقاشاتها حول قضية المادة أو الروح، كل على انفراد، أو على ثنائية الجسد والروح، باعتبارهما الأساس لفهم العالم والإنسان. أما كيركگورد الذي وضع أسس الفلسفة الوجودية،[1] فقد جعل الفرد ذاته، بوصفه نقطة الانطلاق لفهم العلاقات والنشاطات الإنسانية.

من بين أولئك الفلاسفة الذين تركوا أثرهم على فكر كيركگورد الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل. كان هيجل مفكرا وفيلسوفا مثاليا، يعدّ الواقع المادي والتاريخي تعبيرا عن الفكرة، الروح، وبالنسبة له كانت هذه الفكرة هي القوة الخلاقةلكل شئ، بما فيها روح العالم، أي أن كل شئ في العالم: الطبيعة، والتاريخ، يعكسان مراحل التطور، وأشكال التجلي المتنوعة لروح العالم، وأن مهمة الفلسفة تكمن في تطوير منهج، لوصف الطريقة التي تنظم عبرها روح العالم الواقع. لكنه طرح شرطا لتحقيق ذلك؛ الموضوعية والشمولية. ولهذا فإن الاجتماع الإنساني حسب نظره يتوقف على القدرة

---

(1) لا يستعمل كيركگورد بنفسه مصطلح الوجودية، ولم يكن في باله أن يضع أسسا لمذهب ما، ولكنه استعمل مفاهيم الوجود في كتاباته. انظر بهذا الصدد
Møllehave Johannes: Kierkegaard og kristendommen i Anne Regitze Wivel: Søren Kierkegaard citater og perspektiver Munksgaard 1994 p.28

على التوافق والحقيقة الموضوعية.(1) وإنه من الصعب إقامته على أساس العواطف الذاتية. لقد أحال منهج هيجل الشمولي كل شئ الى أنساق وأنماط وأشكال من التطور المثالية، ورأى في أن التاريخ وحركته، والديالكتيك الذي تقوم عليه صيرورته، كافية لحل كل التناقضات في المجتمع والتاريخ ذاته، أي باختصار أعطى الظواهر الخارجية والموضوعية، التي تقع خارج ذات الإنسان، دورا حاسما في حل التناقضات التاريخية في المجتمع الإنساني.(2) وعلى هذا الأساس تجاهلت فلسفة هيجل عنصرا مهما؛ وهو أن الأفكار، والتقييمات، وكل أشكال التعبير والفكر،إنما هي تعبير عن الضمير والإيمان والفعل الإنساني، وإن كل هذه الأشكال إنما تتجلى دائما عبر الوجود الذاتي للفرد، وأنه لا يمكن الحديث عن أي معنى للقضايا الأخلاقية والنفسية والدينية الا من خلال الفرد الملموس فقط. لقد غاب فعل الإنسان- الفرد في فلسفة هيجل، الى درجة أن هذه الفلسفة «اعتبرت الإنسان فصيلا من الحيوانات الموهوبة عقليا.وفي عالم الحيوان فإن (الفرد) دائما هو أقل أهمية من النوع».(3)

اعتبر كيركگورد هذا الغياب بمثابة نقص جوهري في كل المنظومة الفلسفية لهيجل، التي تجاهلت دور الفرد وإرادته في الوجود،وكما يشدّد في أوراقه:(لكنها فرادة الجنس الإنساني،ولأن الفرد خلق بالضبط على صورة الله، فإن (الفرد) أعلى منزلة من النوع».(4) وفي ضوء ذلك وجه كيركگورد نقدا صارما الى هيجل، الذي لم يكن في جوهره، كما تشير الفيلسوفة الألمانية حنا أرندت (1975-1906)، نقدا موجها ضد فلسفة بعينها، بل كانت في حقيقتها رفضا للفلسفة كما كانت.(5) طبقا لكيركگورد؛ فإن الفلاسفة، وهي إشارة الى هيجل وفريدرك شليغل(1892-1772)، كانوا منشغلين ببناء منظومة فكرية،إلى درجة أنستهم أنهم يعيشون في هذا العالم الحقيقي، أو كما يكتب كيركگورد في واحدة من أوراقه: «ياللحسرة، بينما شرح هذا البروفيسور المتأمل المحترم كل الوجود، فقد نسى في حيرة ما إسمه: بأنه إنسان، إنسان كامل، وليس 8/ 3 من مادة.»ولهذا فقد انتقد رؤية هيجل التعسفية عن التاريخ والحياة، التي

(1) Thielst Peter: Kierkegaards filosofi- En introduktion Hans Reitzels Forlag 1985 p.25
(2) Friedrich ,Georg Wilhelm: Åndens fænomenologi, Denmark: Gyldendal, 2010.
(3) Dru, Alexander (Translated, selected, and with an introduction): The Journals of Kierkegaard, New York and Evanston: Harper and Row Publishers, 1959, p.187
(4) Ibid p. 187
(5) Arendt, Hannah: Eksistens og religion- tænkning mellem tradition og modernitet Polen: Bemo& Veljovic Book Klim 2010 p.66

جعلت من قضية الحرية قضية مشروطة بالتطور التاريخي - الاجتماعي، وادعت بأن تلك الشروط وحدها هي الكفيلة بتحرير الفرد من الروابط الاجتماعية والأخلاقية.

وهكذا بينما يؤكد هيجل على ما هو خارجي وموضوعي، ويطرح حلولا تجريدية تقوم على منظومة من الأفكار والتصورات، فإن كيركگورد قد وضع نصب عينيه الفرد الملموس وفعله في الوجود، ثم شدد على جوهرية ما يجري في أعماق الإنسان وعواطفه وإحساسه، بوصفها نقطة انطلاق لفهم حريته واختياراته، ومواقفه إزاء نفسه وإزاء الآخر.

ومن هنا فقد انشغل كيركگورد بسؤال أكثر جوهرية، هو: ماهية علاقة الفلسفة بالحياة والواقع؟ ففهم كيركگورد للإنسان هو أن يكون في الحياة والوجود.. وليس في المجرد، أي فهم الإنسان في وجوده ونشاطه وفعله الوجودي، وليس فكرة مجردة مهوّمةً في خيال الفلاسفة. فالحياة بالنسبة للإنسان، لا تعاش مثلما تعيش الحيوانات والنباتات، بل إن عليه أن يتخذ موقفا، وأن يحقق ويجسد ذاته في الوجود الفعلي. وقد كتب في وقت مبكر من حياته،في العام 1835، مشددا؛إن «على الإنسان أن يفهم نفسه قبل أن يفهم شيئا آخر.»[1] ثم أضاف عام 1839 وبوضوح أكبر، عن أهمية الفرد في الوجود بأنه نقطة البدء الحقيقة في تطور الخلق.الفرد بهذا المعنى هو المنطلق الأساسي لفهم الوجود الإنساني. ولهذا فإن الحقيقة بالنسبة لكيركگورد «ذاتية»، بمعنى انها لا توجد خارج الذات. لكن هذه الذات ليست طارئة، بل تعمل بصورة شخصية وفردية؛ «إذلا يمكن توريتها في غبار الفضاء السياسي،أو أماكن العمل، بل تقتضي تأملا شخصيا، سواء كان هذا يحدث في البيت أو في الشارع.»[2]

ورث كيركگورد عن هيجل مفهوم الديالكتيك، الذي كان ينحو عند هيجل منحى إيجابيا، ويمارس دوره في الظواهر الموضوعية الموجودة خارج الإنسان، أما معنى الديالكتيك عند كيركگورد؛فهو «فن إدراك ثنائية الوجود وغموضه، فن إيضاح مسألة، من خلال التأكيد على عناصرها المتعارضة»[3]، فهو طبقا لذلك؛ ديالكتيك يتحقق في الحوار، المحادثة، والاتصال المتقابل. اي إنه ديالكتيك سقراطي، يتخذ من الذات نقطة انطلاق، لتأسيس وقيام أي حوار، وفعل إنساني ممكن.

كما أن ديالكتيك كيركگورد يتضمن الجانبين؛ السلبي والإيجابي، ويمارس فعله

---

(1) Kierkegaard Søren: Pap. 1 A 75 S.56
(2) Thyssen; Ole: Det filosofiske blik Informations forlag 2012 p.518
(3) Bertung Birgit: SørenKierkegaardsfilosofi C. A. Ritzel 1987 p.114

داخل الإنسان ومشاعره، وفي إطار تلك المعضلات والمفارقات الوجودية التي تواجهه في الحياة. ويبدو ذلك واضحا عند حديثه عن موضوعات؛ الملل،القلق، الفزع، القنوط أو اليأس،والكآبة. فهذه المفاهيم لا تفهم باعتبارها مفاهيم سلبية، بل لها جانبها الإيجابي الديالكتيكي،لأنها تحثّ الإنسان، وتجعله في موقف صراع مع نفسه، وهو يواجه وجوده لاختيار موقف ما. فمفهوم القلق الذي يعالجه في كتابه «مفهوم القلق» (1844)، وكذلك في كتابه « المرض حتى الموت» (1849)، يشكل حافزا لإيقاظ الخوف لدى الإنسان، وحثّه لكي يعي وجوده، عبر اختيار موقفه، اي يوّلد لديه باعثا إيجابيا، رغم المعاناة التي يعيشها في لحظات الإحساس بهذا الوجود،أو كما عبر كيركگورد؛ «القلق هو إمكانية الإمكانية»، ويضيف؛ «إن القلق هو واقع الحرية عن إمكانية الإمكانية.»[1] لكن كيركگورد كما يلاحظ الباحث الدانماركي «يوهانس مولاهَفَه»؛ لا يطرح حقائق أو تعاليم، بل فرضيات، فهو كثيرا ما يبدأ عباراته بطالما، إذا، ربما،لنتصور...الخ.[2]

علاوة على ما تقدم لا يستخدم كيركگورد ديالكتيك هيجل بصورة عدائية تناقضية، بل بصورة مصالحة تساومية، لأن ديالكتيك كيركگورد يتحدث عن الصيرورة القائمة بين الأرضي والأبدي، بين الماورائي والوجودي، بين الإنساني والإلهي، بين الزمني والديني. وإذا كانت نظرة هيجل إلى التاريخ الإنساني عبر مفهومه للديالكتيك؛ عبارة عن مراحل متصلة ومتعاقبة مع بعضها البعض، بحيث ما إن تنتهي مرحلة حتى تبدأ مرحلة اخرى،فإن التحول لدى كيركگورد من مرحلة الى أخرى في حياة الإنسان الوجودية، يتم بما يشبه الوثبة، وهذه الوثبة لا يمكن توضيحها، أو كما يوضح كيركگورد «إن كل تحوّل هو وثبة؛ بحيث أن(السايكولوجي) لا يمكنه توضيح كيف يعمل الوعي، أو كيف يغدو الوعي عن العالم وعيا بذاته،وعيَ الله.»[3]

لقد رأى كيركگورد في المسيحية حالة وعلاقة استثنائية، لا تتوافق مع العلوم الإنسانية،أو الفلسفة التجريديةالمتأملة. المسيحية هي المفارقة؛ التي يفهم الإنسان انطلاقا منها ذاته، بوصفها ذاتا حقيقية وواقعية من خلال الإيمان، أي إن الإنسان الوجودي يتجلى عبر هذه المفارقة، التي لا يمكن توافقها. وهنا بالضبط في هذه المفارقة

---

(1) Kierkegaard: samlede værker bind.6p.136

(2) Møllehave Johannes: Kierkegaard og kristendommen p.30

(3) Søren Kierkegaard citat after Bertung Birgit: Kierkegaard begreber Vinge: Forlag 1 2010 p.87

أو الديالكتيك يصوغ كيركگورد فكره، حيث يعتبر المسيحية مفارقة وجودية،[1] لأنها تجسد الإنسان والله في المسيح. وهي مفارقة لا يمكن إدراكها من خلال الإستقراء العقلي، أوعبر الأدلة؛ بل عبر الإيمان الفردي. وحتى الارتهان إلى التاريخ لا يمكنه حسب كيركگورد؛ أن يسعفنا بشيء لفهم هذه المفارقة، «هل يمكن أن يتعلم المرء أي شيء من التاريخ عن المسيح؟ لا. لماذا لا؟ لأن المرء لا يمكنه أن يعرف أي شيء قطعا عن المسيح؛ «إنه المفارقة.... عنه لا يمكن معرفة أي شيء، يمكن الإيمان فقط به».[2]

يمكن القول إن هناك رؤيتين مختلفتين للعالم؛ الأولى هي رؤية هيجل، التي تقوم على الموضوعية والأفكار المجردة الموجودة، خارج الذات في التاريخ وفي الواقع، والثانية هي نظرة كيركگورد، التي تقوم على الذاتية والفعل الملموس للإنسان في الوجود. فالفعل الوجودي للذات الإنسانية، وعالم أعماقها الداخلية، الذي يتجلى عبر فعالياتها ونشاطاتها، وموقفها من نفسها في الوجود أولا، ثم الآخرين، والله؛ هي التي تمثل حجر الأساس في فكر كيركگورد. الإنسان بالنسبة لكيركگورد يكون نفسه أولا، عندما يختار نفسه، وليس ما يختاره الآخرون له. انطلاقاًمن هذا الفهم شرع كيركگورد في تقديم رؤية وجودية للإنسان، تقوم على نشاطه الملموس تجاه نفسه والآخر، أخيه الإنسان، وتجاه الله.

فما هو تعريف كيركگوردللإنسان، أو بصورة أدق للإنسان المسيحي؟

الإنسان والإنسان المسيحي!

يعتبر كيركگورد نفسه كاتبا دينيا يكتب للفرد «hiin enkelte»وككاتب ديني، فإن وظيفته الأساسية هي؛ أن يحقق ذاته كمسيحي، أو بكلمة أخرى؛ «أن يحقق ذاته كإنسان وجودي، في علاقته مع المسيحية، التي تربى عليها منذ طفولته بصرامة وحزم».[3]

اتّبع كيركگورد المنهج السقراطي لفهم الإنسان وعالمه الداخلي، الذي يتلخص بعبارة: «إعرف نفسك»، التي تعني لديه؛ «ميّز نفسك عن الآخر.»[4] واتسمت نقاشاته بالتهكم والمحاججة، في محاولة منه لدفع قارئه، لكي يتخذ موقفا ذاتيا. إلا أن سعيه

(1) Almar Johs. A.: Søren Kierkegaard eksistensfilosofi, eksistenspædagogikken og eksistentielpædagogikken Odense Universitetsforlag 1986 p.5

(2) Kierkegaard Søren: Training in Christianity Princeton New York: Princeton University Press 1944 p.28

(3) Kierkegaard:samlede værker bd.18 p.127

(4) Kierkegaard: samlede værker bd.1 p.208

هذا لم يكن يهدف إلى ممارسة أية سلطة عليه، بل حثّ القارئ الفرد لكي يتخذ موقفا بنفسه.[1]ويختار قراره بصدق،في ضوء ما توصلت إليه تجربته، أو كما يكتب كيركگورد، عندما تعمقت الأزمة بينه وبين الكنيسة: «أن يجلب اهتمام القارئ أن يكون صادقا، ولا يمكن تحقيق ذلك، حسب رأيه، الاّ حين يتحدث الإنسان بدون سلطة، ويحترم بصراحة الفرد(...)، وربما يتجه نحو إنسان آخر لا يماهي أفكاره».[2] ويضيف في مكان آخر: «أنا لست رسولا يحمل رسالة من الله بسلطة. كلا. أنا أخدم الله، ولكن بدون سلطة. مهمتي هي: أن أفسح المجال، لعل الله يأتي»، ثم يضيف في الهامش: « ليست مهمتي هي أن أفسح المجال عبر الأوامر، بل عبر المعاناة.»[3] ويعتبر هذه المعاناة نوعا من الاختبار،أو كما يضيف هو في مكان آخر من أوراقه الخاصة، التي كتبها عام 1850عن أهمية المعاناة: «بدون مخاطر فإن الإيمان مستحيل، فلكي تتصل بالروح يعني أن تخضع لاختبار».[4]ونجد هذا الأمر واضحا في كتابه «الخوف والرعشة»(1843)، حيث يتعرض إبراهيم لاختبار صعب وهو ينفذ قرار الله الذي يأمره بتقديم ابنه كضحية.

إن عدم رغبة كيركگورد في فرض آرائه على القارئ،أو القيام بتعليمه، كما يصرح بذلك، قد توضح لنا سبب تجنبه الأسلوب المباشر في الكتابة، واستعماله للأسماء المستعارة في ثمانية من أعماله المنشورة، التي صدرت في الفترة (1843ــــ 1846)، حيث يظهر فيها مجرد ناشر لهذه الكتب. فنراه يترك العديد من شخصيات كتبه، لتعبر عن نفسها وتشرح موقفها، وبذلك يمكنها أن تصوغ بصورة منتظمة أفكارها الخاصة بها، وتجربتها الذاتية، وتتدخل بها، حيث يهدف الأسلوب لدى كيركگورد أن يجعل الأوجه المتعددة والموضوعات الوجودية حيّة وملموسة.[5]

لكن نظرته الإنسانية الى الفرد، الذي كما يقول: «اسميه بسعادة وعرفان قارئي»[6]، تختلف عن رؤيته المسيحية الإيمانية اليه. وقد تجسد عنده هذا الاختلاف في رؤيته

(1) Thielst Peter: Kierkegaards filosofi Hans Reitzels forlag 1985 p.20
(2) Ibidp.20
(3) Citat after Richter Liselotte: Kierkegaards Position in His Religio- Sociological Situation in Howard A. Johanson and Niels Thurstrup (eds.): A Kierkegaard Critique New York: Harper & Brothers Publishers 1962 p.54
(4) Dru: The Journals of Kierkegaard p.185
(5) Hagen Jimmy Zander: Eksistens og ansvar: praktisk filosofi Gyldendal uddannelse 1999.
(6) Kierkegaard: samlede værker bd. 14 p. 129

للمسيح وسقراط؛ حيث احتلا مكانا جوهريا في كل كتاباته.وهو يطرح على لسان يوهانس كيلماكوس هذين الشخصيتين؛ في كتابه «شذرات فلسفية»(1844)، ويشير فيه الى أن سقراط قد ناضل بكل قوة لكي يحصل على المعرفة الإنسانية. وكان كلّ مشروعه يقوم على؛إمكانية فهم ماذا يعني أن تكون إنسانا، وأن يجد ذلك عبر فهم ذاته. الا أنه فشل في العثور بصورة كلية على أجوبة؛ من هو، وفيما إذا كانت هناك قوة إلهية أو شيطانية تهيمن عليه.[1] أما المسيح(المفارقة) فهو التجسيد الإلهي في الزمن، في التاريخ. كيركگورد ينطلق من عبارة يوحنا في الإنجيل الجديد، التي تقول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله.»[2]والبدء هنا هو المطلق، الذي هو الله. الكلمة كانت، ثم تحولت هذه الكلمة مجسدة بالمسيح إلى حياة، وهكذا فقد حدثت الكلمةمن خلاله. لكن هناك فرقا نوعيا بين الإنسان والمسيح، بحيث «يفترق الإنسان عن المثال..وعندما يكون المثال هو المسيح، فأن ثمة فرقا نوعيا بينه وبين الإنسان الذي يشبهه»[3]، وطبقا لكيركگورد فأن المسيح يحمل الصفة المزدوجة للنهائي والخالد في آن واحد، ويقيم علاقة بين الإنسان والله، ولهذا تجسدت فيه صفة الإنسان الله.ولأن الإنسان تنقصه الحقيقة وهو المذنب في ذلك،فينبغي أن يكون هناك من يجلب له الحقيقة من خارجه.والحقيقة هنا بمعنى العلاقة بين الإنسان والأبدي، بين الإنسان والله. والمسيح هو ناقل الحقيقة إلى الإنسان ومنقذه.[4] ويمكن الوصول إلى هذه الحقيقة عن طريق الإيمان، الذي يمثل فرصة وإمكانية أمام الإنسان لتحقيق ذاته. لأن الإيمان هو ما يقود الإنسان إلى المرحلة الدينية، التي تعتبر المرحلة الأعلى في الوجود حسب كيركگورد.

فالإنسان كـ «علاقة» أو كحالة لها موقف من نفسها، لا تتكون بهذه الصفة من ثنائية الجسد والروح فقط، بل إنها كوحدة تتحقق بفعل عنصر ثالث.وحين يتعلق الأمر بالإيمان وامتلاك الحقيقة؛ فإن المسيح لا يكتفي بحمل هذه الحقيقة للإنسان ودعوته إليها، لأن على الإنسان أن يتخذ موقفا ويختار. أو كما يطرح كيركگورد ذلك في كتابه «تمرين في المسيحية»(1850)، «لهذا فإن المسيح يريد قبل كل شيء أن يساعد كل إنسان لكي يكون ذاته، ويصرّ عليه أنه بتعمقه في نفسه سيكون ذاته،وبهذا يجذبه نحوه.

---

(1) Olse, Jakob V.: Kierkegaard kærlighed og kristendom Credo 2008 p.88

(2) الكتاب المقدس: العهد الجديد، يوحنا،دار المشرق، 1989، ص 289

(3) Kierkegaard: Pap. X 1A135.

(4) Kierkegaard: samlede værker bd. 6 pp.21-22

إنه يريد أن يجذب الإنسان إليه، ولكنه يريد فقط أن يجذب الإنسان إليه كمخلوق حر، يعني من خلال الاختيار.»[1] ولهذا فإن هذه العلاقة التي تتخذ موقفا من ذاتها، هي علاقة مخلوقة أو ذات موجهة، إذ يقرّ كيركگورد؛ «بأن الإنسان لا يمكن أن يكون ذاته بفعل نفسه».[2]

لكن كيركگورد لم يكن مشغولا بالتبشير إلى المسيحية، بل بطرح أسئلة تتعلق؛ بكيف يمكن أن يكون الإنسان المسيحي مسيحيا حقيقيا، وفيما إذا كان ذلك الأمر ممكنا[3]. وهذا السؤال يتفق تماما مع جوهر سؤاله؛ الذي تدور عليه كامل فلسفته الوجودية: من هو الإنسان؟ وكيف يكون ذاته؟ وقد انبثقت من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة العديد من المفاهيم المهمة التي صاغها، والتي تتمحور حول قضيتين مهمتين، هما:إرادة الإنسان، وحريته.إن سؤاله عن الإنسان المسيحي، هو أيضا سؤال عن الإنسان من وجهة نظر وجودية.

يطرح كيركگورد في كتابه «المرض حتى الموت» (1849)[4]أسئلة عمن هو الإنسان - الفرد، وما هي علاقته بالآخر، والله. ويكرر هذه الأسئلة أيضا في كتابه «شذرات فلسفية»[5]. يكتب: أن «الإنسان هو الروح[6]، ولكن ما الروح؟ الروح هي الذات. ولكن ما الذات؟ الذات هي العلاقة[7] التي تتخذ موقفا تجاه نفسها، أو إنها في العلاقة تتخذموقفا من ذاتها؛ الذات ليست العلاقة،لكن العلاقةالتي تلزم نفسها تجاه ذاتها.»[8]وهنا يبدو بعض التعقيد في رؤية وتعريف كيركگورد للإنسان، بوصفه فردا وذاتا وجودية. ثم موقف الإنسان إزاء نفسه والعالم. وكيف أن هذه الذات لا تكون فقط مع نفسها، بل تكون من خلال صيرورة؛ بعلاقتها مع الآخر، الذي هو الإنسان والله[9]. لكن كيركگورد يرى أن ذلك غير كاف للنظر الى الإنسان،انطلاقا من هذه النظرة الثنائية، إذ مايزال الإنسان لا يشكل ذاتا. إذ إن وجود الإنسان في حد ذاته لا يمثل

---

(1) Kierkegaard: samlede værker bd. 16 p.155
(2) Thyssen: Det filosofiske Blik p.529
(3) Kierkegaard: samlede værker bd. 18 pp. 104 ,106
(4) Kierkegaard: samlede værker bd.15 pp.65-180
(5) Kierkegaard: samlede værker bd. 6 pp. 7-99
(6) في النص الأصلي يكتب كيركگورد «الروح»، التي هي هنا بمعنى الوعي، لكنني أبقيت على أصلها، ويتفق العديد من الباحثين الدانماركيين على ذلك.
(7) Et forhold يمكن أن تترجم حالة أو وضع
(8) Kierkegaard Søren: samlede værker bd. 15 p. 73
(9) Ibid. p.73

إمتيازا له،أو تمييزا له عن مخلوقات أخرى. فثنائية الروح والجسد، الذي تحدث عنها الفلاسفة قبله، والتي تشكل حالة وعلاقة، تجد فيها الذات نفسها في حالة صيرورة، هي ليست ذاتها الحالة والوضع الذي يعنيه كيركگورد. فكيركگورد يتحدث عن وضع وعن علاقة وجودية للفرد، يجد فيها الإنسان نفسه عبر ثنائيته، يتخذ موقفا تجاه هذه الثنائية، التي تشكل ذاتها في صيرورتها. وهذه العلاقة هي العلاقة الإيجابية، التي هي الذات،أو «الروح» الوعي.

كيركگورد يستخدم مفردة «الروح» بدلا عن «الوعي»، في إجابته عن بدايةالسؤال؛ الإنسان هو «الروح»، لكن الباحث الدانماركي بيتر ثيلست، وباحثين دانماركيين آخرين؛ يقترحون استعمال مفهوم أكثر معاصرة:«الوعي»، بدلا من مفردة «الروح»، التي استعملها كيركگورد. وفي ضوء ذلك سيكون بالإمكان إدراك ما يقصده كيركگورد بمفهوم « الذات» أو «النفس»، أي بما هو خاص بالإنسان، فاهتمامه ليس منصبا فقط على العالم المحيط به، ولكن على ذاته أيضا، اذ يمكن أن يكون الإنسان منشغلا بآلاف الأشياء، ولكنه من أجل أن يكون بصورة عامة واعيا، بمعنى أن يتخذ موقفا إزاء أمر ما، فعليه أن يعرف- يحس ويجرّب وأن ثمة فردا واحدا يحمل هذا الوعي، وهو الإنسان - الفرد ذاته. وهنا إذن لدينا الذات[1]، ولهذا يمكن القول كما يشير ثيلست؛أن يعثر الإنسان على نفسه، ليس بمعنى أن يعثر على موقف محدد أو إرادة، ولكن أن يجد هذه الوحدة، التي ترى نفسها، وتحافظ على ذاتها غير مجزّأة،أو بمعنى آخر أن تجد نفسها، يعني أن تواجه نفسها. ولهذا يسميها كيركگورد الروح (الوعي)، الذي يتخذ موقفا من ذاته، بمعنى وعي لذاته. لذلك كتب كيركگورد: « إن الذات ليست هي العلاقة، بل العلاقة هي أن تلزم نفسها تجاه ذاتها»، بمعنى أن تكون إنسانا، هو ليس أن تكون واعيا فقط، بل أن تكون الوعي الذي يلتزم تجاه نفسه. وهذه هي المعادلة، فبدون وعي ذاتي لا يمكن أن تكون هناك معرفة عن الجسد والروح، عن العواطف والأفكار، باعتبارها أفكاري وعواطفي.كما أن الوعي يضع الروح والجسد في وحدة، وهذه الوحدة تشكل الإنسان الفرد- الذات. يمكنني أن أهرب من أفراح جسدي وآلامه،أو من حركات أفكاري العقلانية واللاعقلانية. حتى في أقصى إنشغالاتي فأن ذاتي تربك نفسي، بمعنى تربك نفسها.ولهذا فأن الوعي الذاتي هو بالضبط علامتنا الإنسانية الخاصة بنا، ولكنه أيضا مصدر لقلقنا وخوفنا ولعنتنا. [2]

---

(1) هناك مترادفات في ترجمة وتفسير مفردةselv فيمكن تأويلها بمعنى الذات وأيضا بمعنى النفس، وهنا تكمن صعوبة مفاهيم كيركگورد.

(2) Thielst Peter: Kierkegaards filosofi p.35-36

واذا كانت كل من الفلسفة الإغريقية والأوربية في العصر الحديث، وكذلك اللاهوت المسيحي، قد حافظوا على الثنائية،أو الافتراق بين الجسد والروح، بوصف الأول رمزا للاندثار والموت، بينما يعبر الثاني عمّا هو ما ورائي وخالد، فإن كيركگورد، وعلى الرغم من انطلاقه من هذا التراث الفكري السابق، حاول أن يتجاوز هذا الانفصال. فحسب رأيه إن الإنسان هو وحدة بين الجسد والروح، بين النهائي واللانهائي، بين الزمني - الأرضي، والخالد - الإلهي...الخ. ومع ذلك فإن هذه الوحدة حسب رأيه؛«ليست هي ما يؤهلنا لكي نكون بشرا. هذه الوحدة ينبغي أن يحملها عنصر ثالث، العنصر الذي يرى ويسيطر على هذين الثنائيين النقيضين. وهذا العنصر الثالث هو الذي يسميه كيركگورد: « الروح» أو « الوعي»، الذي يحدد العلاقة أو الحالة التي تلتزم إزاء نفسها.»[1]

حين يتحدث كيركگوردعن الإنسان - الفرد والذات؛فهو لا يعتبرهما محض فكرة مجردة، بل فعلا وجوديا في الحياة. فالإنسان؛ وببساطة لا يمكن أن يكون ذاتا بنفسه. إذ إن هذه الذات - العلاقة تضم في طياتها عناصر متناقضة، ولهذا فإن الإنسان ليس حالة منفردة، أو يتجلى في سلوك واحد، بل إنه وحدة متناقضات بين النهائي واللانهائي، بين الزمني - المؤقت والخالد، بين الضرورة والحرية. وهناك عنصر شدّ داخلي بين هذه العناصر، أي إن الإنسان لا يمكنه أن يختار بنفسه هذا العنصر ثم يتخلى عن الآخر، رغم أنه يسعى إلى ذلك، أي إنه في الواقع يسعى لكي يتجنب أحد طرفي المعادلة، الا أن العنصر أو الطرف الآخر في المعادلة سيظهر منتقما لنفسه؛ إذ سيكشف عن نفسه بصورة أو بأخرى في سياق حياة الإنسان. ولهذا فإن هذه المعادلة، التي تشكل الذات بعناصرها المتناقضة، ستواصل وجودها. ولو تصورنا أن الإنسان يتغافل عن الخالد والأبدي، وينشغل بما هو زمني ومؤقت فقط، فأن الخالد والأبدي سيفرض مع ذلك نفسه عليه،وذلك لأن الإنسان مضطر لأن يكون له موقف من الأبدي.[2] وباختصار فإنه في حالة شد وتوتر دائمة بين الخير والشر، بين الحب والكراهية، بين الإيمان والكفر.

وبين هذه التناقضات وفي سياق هذه الصراعات فعلى الإنسان أن يختار، وعبر هذا الاختيار تتحق ذاته كإنسان. من هنا ينبهنا كيركگورد إلى قضية مهمة؛ وهي قضية الاختيار والحرية، عبر الفعل الإنساني وإرادته الذاتية. فرؤيته الوجودية للإنسان

(1) Ibid. p.34

(2) Olsen Jakob V.: Kierkegaard kærlighed og kristendom Credo 2008 p.90-91

هي فلسفة للعمل. الحياة ينبغي أن تعاش، والإنسان يحقق وجوده من خلال العمل والفعل. وطبقا لهذا التصور فإنه ينبغي على الإنسان أن يختار في الوجود، وهو اختيار فردي وليس جماعيا. الوجود في اللغة الدنماركية معناه،أن يتقدم[1]، ولكن يتقدم نحو ماذا؟ نحو ذاته. ويتحقق هذا التقدم عبر الفعل الوجودي، أو بتعبير آخر؛أن يكون لنا موقف من أنفسنا. وهنا فقط يمكن أن نتفحص إنسانيتنا عبر هذا التقدم، أي الاختيار، فإذا لم نفعل فهناك عوامل أخرى يمكن أن تقرر حياتنا، وفي هذه الحالة فإننا محض موجودين بالمعنى الوجودي، كما هي الحيوانات. فالاختيار، هو هذا الفرق بالضبط، الذي يؤهل الإنسان، بوصفه حالة وعلاقة ووضعا خاصا، يميزه عن الحيوان.[2]أي أن الإنسان حسب أطروحات كيركگورد، عليه أن يتخذ قرارا ويختار حياته، وتتلخص هذه الاختيارات بأشكال ثلاثة،هي:الجمالي والأخلاقي والديني، حيث يكون الاختيار الديني هو أعلى الاختيارات الإنسانية وأكثرها معاناة. والمسألة الحاسمة لدى كيركگورد، هي: إلى أي حد يختار الفرد لنفسه وجودا حقيقيا، فإذا لم يعش الإنسان وجوديا، فإن علاقته بالكون ستكون علاقة لاأبالية وغير مسؤولة. ووجود الإنسان لا يتحقق من كل الأفكار الكبيرة المجردة، بل من خلال التزامه تجاه ذاته، وأن يعيش هذا الالتزام بمعاناة قصوى وعواطف جيّاشة، لأن المعاناة تمثل لدى كيركگورد الأساس في الوجود الإنساني، وكل حركة شخصية تحدث طبقا للمعاناة وليس نتيجة للأفكار.

طرح كيركگورد تصوراته حول الاختيارات الجمالية والأخلاقية والدينية؛ أولا في كتابه المهم والرئيسي «اما...او»(1843)، الذي يصف فيه تحولات الإنسان، وأشكال الفعل الوجودي للإنسان بين الموقف الجمالي والأخلاقي. رغم أنه لم يَصغ بصورة مباشرة،أو يطور رؤيته في هذا المؤلف عن الموقف أو المجال الديني، الاّأنه يعود الى هذه المسألة لاحقا، خصوصا في كتابيه:» الخوف والرعشة»(1843) و«مراحل على طريق الحياة»(1845).

استلهم كيركگوردفي كتابه « الخوف والرعشة» بعض الأفكارمن القرآن،والعهد القديم؛ لفهم قصة إبراهيم وابنه إسحاق.كان كيركگورد علاوة على إطلاعه على ألف ليلة وليلة، إذ كان من بين عناوين مكتبته، التي تتجاوز ألفي كتاب، مطلعا أيضا على القرآن.رأى كيركگورد أن القرآن والعهدالقديم يؤكدان على؛ أن قصةإبراهيم وابنه

(1) eksistensمعناها træder frem i livet.

(2) Hagen, Jimmy Zander: Eksistens og ansvar: praktisk filosofi, Gyldendal uddannelse, 1999.

إسحاق[1]؛ هي مسعى من الله لكي يمتحن إبراهيم. بيد أن كيركگورديشير أيضا إلى أمر آخر وهو أن على كل إنسان أن يجرب ذاته،بأن يضع نفسه مكان إبراهيم، وهو بذلك أراد أن يناقش موضوعتي الحرية والاختيار، وقضيتي الأخلاقي والديني، رغم أن كيركگورد يبدي فهما لسلوك إبراهيم وإذعانه لتنفيذ قرار الله، ويرى أن الموقف الأخلاقي في قضايا كهذه تحتل مرتبة ثانية، مقارنة بالموقف الديني، وهذا الموقف الديني والتحول نحوه؛ لا يحكمه سوى إيمان الفرد في سياق معاناته الفردية،و رأى كماكتب؛ إن «الإيمان» من وجهة نظر إبراهيم، هو:« أقصى معاناةإنسانيةيخوضهاالإنسان – الفرد». وهوما يلخص فهمه للإنسان المسيحي، الذي تقوم على رؤيته الوجودية للإنسان، أي الإنسان الذي يتجلّى عبر فعله وعمله، إذ يعرّف المسيحي، كما جاء على لسان يوهانس كليمانوص:« أن تكون مسيحيا؛ يعني أن تعاني، وهو بالضبط ما جاءت به تعاليم الإنجيل الجديد».[2]

وهنا يشدد كيركگورد مرة أخرى على القرارالفردي، أي أن الإنسان عليه أن يختار إيمانه بمفرده، وليس طبقا لتعاليم ما. ويبدوكمايشيرالباحث الدانماركي (بيترتودفد) إلى أن رؤيةكيركگورد النقدية هذه للتعاليم، تشكل الأساس الذي قام عليه نقده الصارم للعقائد، والذي قاده فيمابعد لكي يوجه نقدا شديدا إلى الكنيسةالمسيحية، لأنها قامت بتحويل المسيحية،كإيمان وفعل إنساني وجودي فردي، إلى مجموعة من التعاليم والنُظم وإلى مؤسسة. ويرى كيركگورد أن الكنيسة تقدم تعاليما عن المسيح بصفته مخلصا، بينماكان عليها أن تقدمه كمثال عن الحب تجاه أخيه الإنسان.[3]

يمكن عدّ كيركگورد أولَ من فهم الإنسان المعاصر، في سعيه لكي يفهم ذاته، وأن يعثر عليها، ويقوم بتجسيدها على أرض الواقع، باعتبارها وحدة روحية جسدية وجنسية. رغم أن كيركگورد يرى في كتابه حول «مفهوم القلق»؛إن الجنس يضع الإنسان في مشترك ما مع عالم الحيوان.ويشير كيركگورد إلى أن فشل الإنسان في المحافظة على هذا التوازن بين النفسي والجسدي، يعرضه الى «حالة إغماء»، تعبر عن

(1) يستعمل كيركگورد اسم إسحاق، كما وردت في التعاليم اليهودية والمسيحية، أما في السياق الإسلامي فيستعمل اسم إسماعيل، ماخلا محيي الدين بن عربي، الذي يشير إلى إسحق في «الفص الإسحاقي» من كتابه المشهور«فصوص الحكم».

(2) Citat after Posselt Gert (redaktion og efterskrift): Sørensen om Kierkegaard Villig Sørensens udvalgte artikler om Søren Kierkegaard Gyldendal 2007 p.254

(3) Tudvad Peter: Kierkegaard og Koranen Kristeligt Dagblad 2002 3.januar.p.9

نفسها بحالة القلق، التي تصيب الإنسان وتهيمن عليه. وبتعبير آخر؛ إن عدم القدرة على رؤية الحقيقة في الواقع، هو ما يخلق القلق والخوف وينتجه لدى الإنسان المعاصر .الا أن الاختيار الذي يتحدث عنه كيركگورد هو الاختيار الفردي، وليس اختيار الجمع، أو الحشد، أو الجمهور، أو الأكثرية.

الفرد، الحرية والاختيار:

برز التفكير بأهمية الفرد، والتأكيد على ذاتية الإنسان، في وقت مبكر عند كيركگورد، فقد أرسل مقالة نقدية، كتبها إلى الصحيفة التي يشرف عليها جون لودفيغهايبرغ(1791–1860)، الكاتب والناقد ذو النفوذ الفكري الكبير، الآّأن المقالة كانت طويلة، مما اضطر هايبرغ إلى نشرها على حدة في كتيب، تحت عنوان: «من أوراق كاتب ما يزال على قيد الحياة»، (1838)، الذي يهاجم فيه رواية «مجرد عازف»،والتي صدرت في العام 1837 للكاتب الدانماركي الشهير هانس كريستيان اندرسن(1805–1875)، ووجهة نظره عن الوجود.يهاجم كيركگورد في تحليله لرواية اندرسن، لأنه يترك البطل الذي يمتلك صفات عبقرية ينهار بسبب العالم المحيط به، الذي لا يريد منحه الدعم الكافي، لتنمية موهبته الحقيقية، التي تتطلبها الموهبة العبقرية.كما أشار إليأن نثر اندرسن خالٍ من الأفكار، وأنه غير قادر على الفصل بين شخصه وبين أبطال الرواية الرئيسين. وكان نقده لأندرسن، كما لاحظنا سابقا،في نقده لهيجل، موجها إلى الفكرة ذاتها القائلة؛ بأن الظروف الخارجية التي تحيط بالإنسان هي التي تحدد مصيره. وهي الفكرة التي سخَّركيركگورد كل حياته للجدل ضدها.[1] فالإنسان طبقا إلى كيركگورد قادر على تعديل ظروفه إذا فهم ذاته واختارها، رغم أن هذاالإختيار قد يقود الإنسان إلى حالة من اليأس والخوف القلق.

ومن هنا فإن إدراك معنى القلق لدى كيركگورد، وتعريفه لمفهوم الوجود، يقودنا إلى فهم؛ أن «الإنسان هو الذات، التي تُطرَح أمامها مهمة أو واجبا أن تكون نفسها، أي أن تختار. أن هذا الفهم يصوغه كيركگورد بمساعدة مفهوم الحرية، إذ أن هناك علاقة بين القلق والحرية، إلى درجة يمكن معها اعتبار القلق هو عمل، أو فعل عن الحرية. إن القلق هو إمكانية وفرصة الحرية.فالحرية تكشف أولا عن نفسها على شكل نوع من

(1) Bertung Birgit: Den utidige Kierkegaard og vor tid C.A.Reitzel 2000 p.48-49

القلق. ويمكن القول عن حق؛ إن عدم اتخاذ قرار، وعدم الالتزام بين الخير والشر هو إثم.»[1]

من هنا جاء تهكّم كيركگورد؛ بالإنسان«السطحي، التافه، الوضيع، العادي، الروتيني، المبتذل، المغفل وغيرها»، أو الفرد «ضيّق الأفق»[2]،الذي يعيش حياته دون أن يكون له موقف حقيقي إزاء نفسه والوجود. وكيركگورد رغم اعترافه، بأن في كلّ منا يوجد إنسان صغير «ضيق الأفق»، فأنه لا يمنحه أهمية في أدبه، بل يوجه له تهكما صارما. فحسب كيركگورد؛ إن الإنسان «ضيّق الأفق»، هو الفرد الذي يركن للعادة، والقيم السائدة المتعارف عليها، أنه يعيش حياته كما ينبغي. وكفرد فإنه مشغول بمصالحه. إنه ينفذ عمله بدقة، يتزوج ويكوّن عائلة، يعتني بمظهره ويتكيف لكل مناسبة، ويتحدث في إطار محدد، لأنه لا يعرف في الحقيقة معنى لكلامه، بل يقلد الآخرين لأنهم يقومون بذلك. إنه يقلّد كما يبدو بلاوعي محيطَه. ولهذا فإنه لا يقرب من المواجهات، فالتجارب التي تحمل طابعا استثنائيا، وتتطلب موقفا، تجعل ضيّقَ الأفق غيرَ مرتاح، اذ أنه يجد الاستقرار بما هو تقليدي وشائع ومعروف. ويمكن القول إن ضيّق الأفق غيرُ موجود حسب تصور كيركگورد، لأنه لا يملك موقفا إزاء نفسه، وإزاء وجوده. لأنه لم يختر أي شيء البتة. إذ إنه يقوم بما يفعله الآخرون، وينفّذ ما يقولونه له، وهو لا يعرف أن على الإنسان أن يختار، وأنه يمتلك موقفا. باختصارٍ إنه لا يملك وعيا عن ذلك. لكن كيركگورد يمنح الفرصة أمام الضيّق الأفق لكي يغيّر حاله. فالإمكانيات موجودة طبقا للحرية المتوفرة لديه، عبر الاختيار والإرادة الذاتية. وهنا يمكن أن يتحول؛ «ضيّق الأفق» الى إنسان جمالي، إذا ما انتهز الفرصة بجدية، واتخذ موقفا من نفسه. وهذا ما يشير إليه كيركگورد في كتابه الهام؛ «أما... أو»،أما أن «تختار نفسك» (الأخلاقي الجزء الثاني)،أو أن «تترك هذا الاختيار» (الجمالي الجزء الأول). والنقطة الجوهرية هي أن الاختيار قد بدا للجمالي؛ كإمكانيات وبدائل وجودية ممكنة. في الوقت نفسه فإن هذا الاختيار هو الأمر الوحيد؛ حيث يكون الإنسان حرا مائة بالمائة، لكن الجمالي لا يختار تماما. إنه لا يختار نفسه، بل يترك قدر حياته للحظات

(1) Liselotte: Kierkegaard›s Position in His Religio- Sociological Situation in Howard A. Johanson and NielsThurstrup (eds.): A Kierkegaard Critique New York: Harper & Brothers Publishers 1962 p.54

(2) بالإنسان السطحي، التافه، الوضيع، العادي، الروتيني، المبتذل، المغفل وغيرها،يمكن ترجمة مفهوم Spidsborger.

المتعة. لقد كانت حياته مليئة بالأفراح، وهكذا فإن الجمالي يتخذ موقفا متهكما من حياة ضيّق الأفق الاعتيادية، ويمكن القول إن الجمالي يزيل كل القيم، لكي يميز نفسه عن ضيق الافق. الا أنه لايمتلك خطة جديدة لحياته، حيث تهيمن عليه القيم ذاتها. الجمالي يرفض وجود «الضيّق الأفق»، طبقا لتجاوزاته العاطفية، ولكن بدون أن يكون لديه أي واجب آخر حقيقي بديل عنها. ولهذا يمكن القول إنه إنسان مسكون بالمتعة، وتتركز نظراته على الحياة الاستثنائية، إنه يريد أن يخوض لحظات مثيرة ويعيش لحظات المتعة. ويمكن القول باختصار إن ما يميز الجمالي عن «ضيّق الأفق»، هو شعوره بأن عليه واجب يتمثل في أن يختار، رغم القلق الذي يسبّبه له هذا الاختيار بينما ضيّق الأفق لم يكتشف وهو يعيش حياته الروتينية ذلك.(1)

تشير الباحثة بيرجت بيرتونغ إلى أن كيركگورد فهم الشخصية السطحية، أي «ضيّق الأفق»، بوصفها الشخصية التي تعيش حياتها، وتقوم بواجباتها، كما يطلب منها في المجتمع الذي تعيشه، ولا يمتلك سوى وعيا ببغاويا.(2) كما أن «ضيق الأفق» يمارس حياته الطبيعية؛ فهو يذهب الى الكنيسة، رغم أنه ليس مطلعا، أو لديه معرفة حقيقية بمعنى الله في حياته، ويمارس العادات التقليدية، ويحترم القيم، ويؤدي المراسيم الاجتماعية القائمة في مجتمعه، لكنه لا يملك أي تصور عن وجوده، أو له أي قرار واعٍ عن ذاته.

من هنا نرى أن كيركگورد يتهكّم بصورة كبيرة من الإنسان «ضيّق الأفق»،الإنسان الذي يمارس حياته مع الحشد والجمهور والرأي العام، ويقلّد ما يقوم به الآخرون، ويغيب صوته، وهو كما يصفه كيركگورد: «ينقصه أي تعريف واعٍ، وينشغل بكل ممكن، فربما يجد له مكانا متواضعا فيه، تنقصه الإمكانية لكي يكون منتبها الى الله.»(3) الضيق الأفق هو إلى حد كبير إنسان نتاج تافه وسطحي للمجتمع، ولم يدرك بعد أنه ما تزال أمامه الفرصة لكي يكون ذاته وحاله، وبأن الإنسان يمتلك إرادة حرة، يمكن أن يختار معها،أن يرى نفسه، ومن ثم يصلحها،أو لا.» (4)وقد عززت الأزمة التي مرّ بها كيركگورد، بسبب الحملة الساخرة التي شنتها صحيفة كورسارن (القرصان)،

(1) Hagen Jimmy Zander: Eksistens og ansvar: praktisk filosofi Gyldendaluddannelse 1999.

(2) Bertung Birgit: Søren Kierkegaards filosofi en ny læsning til nye læsere Viborg: C.A. Reitzel forlag1978 p.22

(3) Kierkegaard: samlede værkerbd.15 p:97

(4) Kierkegaard: samlede værker bd. 2 p. 28

الليبرالية الساخرة، واسعة الانتشار، ضد شخصه، ثانية، رؤيته وموقفه عن أهمية الفرد في موقفه إزاء نفسه ووجوده وموقفه من حريته، وكيف أن انخراط الفرد، بدون وعي في الجموع، له دور مدمر على ذاتيته، وإلغاء إرادته، بحيث يتحول إلى مجرد وسيلة لتنفيذ شعارات وأماني تلك الجموع.

صحيفة كورسان والصراع ضد الحشد:

كانت صحيفةكورسارن، التي يشرف عليها مايرغولدسميث (1817-1887)، تضع على صفحتها الأولى شعارا ساخرا؛ «اشنقوا الأرستقراطيين.»[1]كان للصحيفة قرّاءٌ كثيرون، ويخشاها العديد من السياسيين، وحتى المواطنون العاديون، وقد تعرضت أكثر من مرة إلى الغلق أو المنع، بسبب تناولها لبعض شخصيات الدولة والسخرية منهم. كان غولدسميث يبدي إعجابا كبيرا بكتابات كيركگورد. إلا أن الأمور تغيرت بعد أن كتب الكاتب ب. ل. موللر(1814-1865) مقالا في الصحيفة يعرّض فيه بكتابات كيركگورد، ويسخر من وضعه النفسي والشخصي، ويهاجم الطريقة التي عامل بها كيركگورد خطيبته السابقة ريجينا اولسن. فما كان من كيركگورد إلا أن يرد بهجوم حاد يماثله.[2]

شنّت الصحيفة سلسلة من المقالات الساخرة، المصحوبة برسوم كاريكاتورية عن كيركگورد، تتناول فيها جسده الضعيف، وطريقة مشيه، ثم استعماله للأسماء المستعارة. وقد استمرت حملة كورسارن ضد كيركگورد، منذالعام 1846 حتى أواخر حياته العام 1855، وليس كما يقول بارنت كريستوفر، ونرينا ينسن، وباحثون آخرون؛ بأنها دامت حتى 1848.[3] جعلت تلك الرسوم الكاريكاتيرية كيركگورد مثاراً لضحك الجمهور واستهزائه، وتحول إلى نكتة لرجل الشارع العادي، إلى درجة أن بعض طلاب المدارس والعامة في الشارع كانوا يقومون بملاحقته ببعض الكلمات الساخرة، التي قامت بنشرها الصحيفة. تعرض كيركگورد إلى أزمة نفسية جراء ذلك، وأصابته كآبة شديدة، وعزّزت لديه الشعور مرة أخرى؛ بأنه مهجور حتى من الله، وأن

---

(1) Barnett Christopher B. Kierkegaard Pietism and Holiness England: Ashgate Publishing Company 2011 p.142

(2) Ibid p.143

(3) في دراسة ممتعة كشف الباحث بيتر تودفذ عن نصوص جديدة تبين أن سخرية كورسان لاحقت كيركگورد حتى أواخر حياته
Tudvad Peter: Kierkegaards København politikkens forlag 2004

حدسه وتأكيده على كراهية الحشد والجمهور، وإعلائه للفرد بوصفه الأساس الحقيقي للإيمان والإرادة والحرية، وتأكيده على أهمية الفرد، ليس بلا أساس أوسبب مقبول. فقد رأى في أن يكون الفرد جزءاً من الجمهور أو الحشد، بمثابة تغييب له،«فحينما يكون لرسالة ما هدفا لكي تصل إلى أفراد عديدين، وفي آن واحد؛ فسيحدث ما يشبه تحول هؤلاء الأفراد إلى فكرة مجردة، بحيث يكون من الصعب على الفرد أن يحافظ بثبات على ذاته، وأن يشعر بجدية بنفسه»(1).وهذا ما يحدث أيضا في الصحافة، أو كما كتب كيركگورد في أوراقه الخاصة لاحقا العام 1854:« بأن الأكثرية من البشر لا تمتلك رأيا، وتتم معاجلة هذا النقص بواسطة الصحفيين، الذين يحصلون على قوتهم عبر نشر الآراء،»(2)لأن الحشد يتبع ما يُقال، ويمكن التلاعب به، كما إن الطريقة التي يتم بها نشر المعلومات قد تكون لها نتائج بعيدة المدى على نوعية الوجود الإنساني. وقد بدا ذلك واضحا من المستوى الوجودي لقرّاء كورسارن، الذي كشفوا عنه في ردّة فعلهم إزاء معاملة الصحيفة لكيركگورد.(3)ولهذا يشدد كيركگورد؛ عندما يكتب في أوراقه: «إن الحشد هو في الحقيقة القضية التي تمثل هدف كل نقاشي؛ وهذا ما تعلمته من سقراط. أريد أن أنبّه البشر، بأن لا يبدّدوا ويضيّعوا حياتهم (...)،أريد أن انّبه الجموع بخرابهم».(4)وأضاف أن رسالته تتلخص في؛ أن ينّبه ويوقظ البشر، لكي يروا في الحشد علامات بؤس وشر وخراب. ورأى إن «الحشد هو اللاحقيقة»، وإن على كل إنسان - فرد أن يعيش الحياة، لكي يصل بنفسه إلى الحقيقة(5)، و«إنه ليس هناك في الواقع أي أحد يكره أن تكون إنسانا أكثر من أولئك الذين على رأس الحشد».(6) هذا ما كتبه عام 1847-1848، وهو أمر لا يختلف عما نعيشه اليوم، حيث تجري مماهاة الفرد في الدولة المعاصرة الشمولية مع الجماعة، إلى درجة اندماجه الكلي فيها، بحيث يفقد صوته، ويتحول إلى مجرد رقم لا قيمة له. وهذه النظرة التي تقوم على الفكر الشمولي، الذي يرى في الفرد مجرد جزء، يندمج اندماجا كليا في الكل. هو ما

(1) Gotfredsen Sørine: Kierkegaard som indre stopklods i Anders Fogh: Alle mine kilder- en samling af foredrag om arven efter Grundtvig og Kierkegaard som kilde til inspiration; København: Forlaget Vartov 2006 p.143

(2) Jasen Nerina: The Individual versus the Public: A Key to Kierkegaard›s Views of the Daily Press i Perkins, Robert (ed.): International Kierkegaard Commentary: The Corsair Affair, Georgia: Mercer University Press 1990 p.12-13

(3) Jasen Nerina: The Individual versus the Public p.12-13

(4) Kierkegaard Søren: Papirer VIII 1 A23.

(5) Jespersen Kristian: Den vittige Søren Kierkegaard forlaget Aros 1977 p.12

(6) Kierkegaardpap. VIII I A 656.

وقف ضده كيركگورد. فعندما يكون الآخرون، ولنقل؛ الحشد، الجمهور، الجموع، الرأي العام، الطائفة الدينية، أو الدولة، لهم اليد العليا، أو هم الكلّ، وحين لا توجد قوة لانهائية خالدة ومحبة، بل توجد فقط قوى نهائية وزمنية، فإن الإنسان الفرد لا معنى له، ويصبح الفرد لا شيء بالنسبة للعامة.[1] بحيث يضيع صوت الفرد بين ضجيج الحشود. فطبقا لكيركگورد؛ «الفرد» هو أعلى شكل من الوعي. أما «الكل»، أو ما هو عادي، فليس سوى أوهام. لأن هذه الحشود لا توجد واقعيا، بل توجد محض مفاهيم مجرَّدة عن هذه الحشود، كوهم في العقل الجمعي. وقد أدرك كيركگورد في وقت مبكر، قبل أي فيلسوف أو عالم نفسي آخر؛ التأثير السلبي للجماهير أو الجموع على سيكولوجية الفرد، وكيف أن ضغط الجموع يولد في الفرد« الفزع الإنساني»، ومن ثم الشر. إن الجموع والحشد كفضاء ليست سوى « ضجيج»، وأنها تقمع مقاصد الروح، ومن ثم اللغة الحقيقية للإنسان. وكل ما يتبقى ليس سوى عبارات فارغة، شعارات، وصراخ وأوامر غبية.[2] أو كما يكتب: «واحسرتاه، كل شيء يصخب، وكما يُقال؛ بأن الشراب القوي يحرك الدم، فالأمر هو ذاته في عصرنا، فإن كلّ عمل، حتى الأقل قيمة، حتى الدعوة الخالية من أيّ شيء، مصممة لكي تهزّ المشاعر، أو أن تحرك الجموع، الحشد، الجمهور، الصخب!»[3] إن دعوة كيركگورد لإعلاء شأن الفرد، تتفق مع رؤيته عن الله بوصفه رمزا للحب. فحين يكون الفرد ذاته؛ بحيث يكون قادرا على معرفة نفسه ويحبها، فإنه سيكون قادرا كذلك على أن يمنح الحب للآخر، وأن تكون علاقته بالله، التي لا يمكن أن تكون حسب كيركگورد ممكنة ومتحققة في الوجود سوى عبر المعاناة القصوى. ولذلك رأى في محاولات الكنيسة ورجال الدين لتحويل المسيحية إلى دين جماهيري بمثابة التخلي عن المسيحية. وكنتيجة لذلك؛ فقد خاض صراعا مريرا في سبيل أن يكون الإيمان فرديا.

صراعه مع الكنيسة والدعوة لإيمان يواجه به الفردُ اللهَ وحيدا:

تنبع معارضة كيركگورد لمؤسسة الكنيسة، من رؤيته للإنسان - الفرد، والإنسان المسيحي بالتحديد، وحريته، ووجوده، وقضية الإيمان؛ بوصفها معاناة، وعواطف ذاتية، حيث؛ «في كل مكان ثمة مفترق طرق. وسيقف كل إنسان مرة، وعند البداية،

---

(1) Bertung Birgit: Den utidige Kierkegaard og vor tid København: C.A. Reitzel 2000: p. 51

(2) Bertung Birgit: Søren Kierkegaards filosofi p.82

(3) Kierkegaard: samlede værker bd. 17 p.88

في مفترق الطرق، وهذا يمثّل كماله وليس فضله، حيث أن وقوفه عند النهاية – لأن في النهاية سيكون من المستحيل الوقوف عند مفترق الطرق – هو اختياره ومسؤوليته.»[1] ولهذا يرى في تدخل الكنيسة، وجعلها نفسها قيّما على سلوك وإيمان الفرد، وتحولها إلى مؤسسة ودين للدولة، لإدارة علاقة الفرد بالله، أو اعتبارزجال الدين ممثلين عن الفرد أمام الله، بمثابة ممارسة طقوسية، تنبع من مصالح دنيوية، تبحث عن مباهج الدنيا، والحصول على الأتباع، والاهتمام بقيام الاحتفالات والطقوس الدينية.كما عبّر عن ذلك متهكما: «التعميد اكتشاف باهر، حين يفترض المرء أمرين؛ ان عبادة الله تقصد استغفال الله، وأنه يهدف بصورة رئيسية لكي يكون مناسبة لاحتفالات عائلية، ولقاءات، وليلة سعيدة، وخطبة كنسية.»[2]ولهذا شنَّ كيركگورد في السنوات الأخيرة من حياته هجوما عنيفا على الكنيسة، واتهم رجال الدين؛ بأنهم منافقون، وطالب بوضع حد لهذا النفاق؛ «أولا وقبل كل شيء، وعلى درجة كبيرة وقدر الإمكان، أن نضع حدّا لكل الكذب الرسمي – حسن النية –، الذي وبحسن نية– ينتج ويحافظ على الشكليات، بأن هذه المسيحية، التي يُبشر بها، هي مسيحية العهد الجديد. وبخصوص هذه المسألة فلا يحق الصفح.»[3] كما رأى في تدخل الدولة في الشؤون الدينية بمثابة تجاوز على حرية الفرد واختياراته، فـ«لغز الحياة،أو الحقيقة الوجودية؛ هي قضية إيمان فردي، وليست معرفة موضوعية، ولهذا فإذا سعت الدولة الى إدارة تصورات الفرد الشخصية، فذلك يعني اغتصاب روحي».[4]

وقد ذهب إلى أبعد من ذلك معلنا؛«إن مسيحية العهد الجديد غير موجودة. وليس هناك ما يمكن إصلاحه هنا. وحق (لنا) أن نلقي الضوء على مسألة مواصلة الملايين (الأبرياء والمذنبين)، وهم يمارسون فيها عبر قرون جنايات إجرامية مسيحية، ومن ثم بذكاء يسعون تحت ذريعة اكتمال المسيحية إلى خديعة الله.»[5]

من هنا كان نقده الموجه للفكرة، التي ترى في المسيحية مجرد عدد،وأتباع،أو مؤسسات تدير شؤونها الدولة. إذ لم يكن معنيا بالأتباع أو كثرة المناصرين أو المؤيدين للمسيحية. ورأى: «إن الحقيقة التي تنتصر بالأتباع؛ ستخسر مقابل ذلك باستمرار، كلما كسبت لها أتباعا جددا ».[6]

---

(1) Kierkegaard Søren: samlede værker bd. 13 p.26
(2) Kierkegaard Søren: samlede værker bd. 19 p.232
(3) Kierkegaard Søren: Fædrelandet 1855 nr. 22
(4) Bertung Kierkegaards filosofi p.80
(5) Kierkegaard, Søren: Fædrelandet, 1855:28.3.
(6) Kierkegaard, Søren: Pap., X, A 406 (49).

كما رفض أن يكون للإيمان علاقة بالاحتفالات، أو إجراء الطقوس الدينية، أو عرض الدلائل الدينية. إن المسيحية بالنسبة له ليست عقائد وتعاليم يتم تلقينها، بل حياة ينبغي أن تُعاش، إنها حياة ينبغي اختيارها.[1] فالإيمان بالنسبة لكيركگورد، كما عبّر عن ذلك على لسان انتي -كليماكوس في كتابه: «تمرين في المسيحية» (1850)؛ لا يمكن إثباته عن طريق العلم.[2]الإيمان لا يمكن حسب كيركگورد إثباته عن طريق توثيقه بالأدلة والوقائع الموضوعية، بل يمكن تجسيده عبر الواقع والفعل، عبر المعاناة وعواطف الفرد الوجودية،[3] حيث يقف الفرد وحيدا أمام الله، وتتحقق علاقته مع الله عبر معرفة الذات، وفهم الإنسان - الآخر، يمكنه أن يستقبل هذه الإمكانية - الفرصة (الحب)، الذي يمثله الله - المسيح، عن طريق الإيمان، وليس عن طريق البراهين العلمية والوقائع.[4]

وقدتهكم كيركگورد من فكرة أن يولد الإنسان بصورة أوتوماتيكية مسيحيا؛ لأنه يولد في بلاد مسيحية، إذ لاحظ أن على الجميع أن يكونوا اعضاءا للكنيسة التابعة للدولة، (وهو إجراء كان يحدث في زمنه)، وإلاّ فإن الفرد سيخضع إلى الإقصاء من قبل الدولة والمجتمع، بحيث يكون الجميع مجبرين على أن يكونوا مسيحيين، وهذا يماثل لدى كيركگورد؛ كما لو أن لا أحد ينتمي مسيحيا بصورة حقيقية. ولهذا كان كيركگورد يقول: إذا كان الجميع مسيحيين، فإنهم في الحقيقة ليسوا مسيحيين. فبالنسبة له أن تكون مسيحيا، يعني أن يميز الفرد نفسه عن الآخرين، ويقف بأفعاله في الوجود وحيدا أمام الله. فعبادة الله بالنسبة لكيركگورد هي قضية فردية وشخصية تماما. إذ إن العلاقة التي تقوم على حب الله لا يمكن أن تنفذ بصورة جماعية، إنها فردية تماما، تنبثق من أعماق الإنسان وعواطفه، ومعاناته الإنسانية إزاء نفسه، وإزاء أخيه الإنسان. وكل شيء آخر ليس إلاّ نفاقا وهراءا. إن اقحام طرف ثالث بين الله والفرد في عبادة الله، سواء كانت؛ عائلة، كنيسة، دولة،أو أيا كان، يعني نفي هذه العبادة وتعطيلها.[5]

وهكذا فالإيمان فعل وجودي فردي، وليس إجراءات إنسانية تقوم بها الجماعة، لإثبات وجود الله عبر الأدلة الطقوسية والإيمانية. إنه إيمان من الأعماق، وليس عبر

(1) Duncan, Elmer H.: Søren Kierkegaard, Waco, Texas: World books Publishers, 1976, p.21
(2) Bertung, Birgit: SørenKierkegaardsfilosofi, p.78
(3) Kierkegaard, Søren: samlede værker, bd., 16, p.96-98
(4) Kierkegaard: samlede værker, bd., 16, p.96-98
(5) Kierkegaard Søren: samlede værker bd. 19 p.181

مظاهرتديّن جماعية، يعلن عنها عبر اللباس أو السلوك الجماعي. فليس الإيمان هو الاكتفاء بالذهاب إلى الكنيسة يوم الأحد، وتأدية الصلوات العلنية. وبذلك فإنه يميز بين التدّين أو الدين والمسيحية. التدين بالنسبة له هو اتّباع هذه المظاهر الجماعية، وممارسة الطقوس مع الحشد والجمهور، أما الإيمان فهو حب الله، الذي يعني أن تحب أخاك الإنسان، وحب الآخر يبدأ بمعرفة الذات وحبها. فمن المنطقي أن يحب الإنسان المتوازن،ويعتني بنفسه، وأن يثق بها. إذ لا يعني حب الذات أن تكون أنانيا، تبحث عن المصالح الخاصة، بل يعني أن تكون ذاتك، وأن تحبها، ومن المنطق حين تكون عاشقا فينبغي أن يوجد من تتوجه اليه بهذاالحب، الذي هو الله، والآخر- الإنسان.

توّج كيركگورد صراعَه مع الكنيسةِ وتديّنِ الحشد قبل موته، بكتابة سلسلة من المقالات في صحيفة«الوطن»، وفي جريدته « اللحظة»، منذ عام 1884، التي صدر منها تسعة أعداد فقط في حياته، ثم صدر عددها الأخير بعد وفاته بسنوات. وقد صدرت هذه المقالات مستقلة، تحت عنوان؛ «هجوم على المسيحية»[1]. في هذه المقالات نرى هجوم كيركگورد الحاد والمكشوف، ليس فقط ضد مؤسسة الكنيسة، بل وأيضا ضد رجال الدين قاطبة.وعدّ تحول الدين الى تعاليم كنسية جاهزة، أو مؤسسة تهيمن عليها الدولة، يقود بكل تأكيد إلى إساءة استخدام السلطة. كما أنه رأى بأن هذه الطقوس الدينية، كالتعميد وغيرها، ليست سوى احتفالات ظاهرية، تعقّد حياة المؤمن، وتحوّل تدينه إلى احتفالات لكي ترضي العائلة والدولة والطائفة، وتجعل إيمان الفرد صعبا، وهي ممارسات لا علاقة لها بالله. وقد رأى أنهم بهذه الطريقة قد أحلوا معاناة الإيمان الفردية،إلى محض طقوس واحتفالات عائلية، لا علاقة لها بالله، الذي تقوم محبته على الحب الذاتي. يكتب كيركگورد:«يالها من مفارقة..أن يخلق الإنسان بنفسه كل هذه الصعوبات، ويجعل طريقه إلى الله صعبا جدا، لأن، لأن – نعم لأن الإنسان تافه. اما مكانة الله فهي مغايرة بطريقة عجيبة.المكانة المباشرة تضمن نفسها عبر كل الأساليب ضدالتقرب المباشر. وخلافا لذلك فإن الله يقول: «تعال أيها الإنسان العزيز، تعال، تماما بلا طقوس، لكن أنظر أن الإنسان نفسه ينتج الطقوس، بحيث يتم وضع الله في مكانة تبعده عن الإنسان بمسافة لاحدود له».[2]

---

(1) Kierkegaard Søren: Attack upon Christendom Boston: Beacon Press 1957.
(2) Kierkegaard Søren: Pap. X1 2 A144.

خاتمة:

يؤكد كيركگورد كما رأينا؛ من خلال مناقشتنا لبعض آرائه الرئيسية عن الفرد والإيمان، على ما هو في داخل الإنسان، وليس على الظواهر والوقائع التي تقع خارجه، في تحديد إرادته، وافعاله، وحريته، ووجوده. وكما أشار إلى أن الإيمان هو إيمان فردي، لأنه صادر عن اختيارات الفرد، وهي علاقة بينه وبين خالقه. ومن هذا المنطلق نجد مقته واستهجانه للحشد والجموع، والجمهور أو الرأي العام، كما استهجن موقف الفرد الذي لا يملك موقفا تجاه ذاته،أو تجاه الوجود، ولاحظ أنه يمكن التلاعب بهذا الفرد الذي يسمّيه «ضيّق الأفق»، ولأنه لا يمتلك موقفا من نفسه والجمهور، من قبل الحشد، كما حصل في قضية صحيفة كورسارن.كمارأى؛ أن سعي الكنيسة للحصول على أتباع كُثر، من خلال الاحتفالات والطقوس الدينية، ومحاولة الدولة للهيمنة على الكنيسة، إنما يعني تغييب إرادة الفرد، وتحويل المسيحية إلى مجرد مظاهر خارجية، لا علاقة لها بالإيمان الحقيقي، الذي ينبع من اختيارات الفرد الذاتية، طالما أن المسيحية هي في حقيقتها؛ أن يمرّ الإنسان بأقصى حالات المعاناة، وتتطلب لكي يكون الإنسان مسيحيا؛ أن يعاني مثلما عانى المسيح. وهذه المعاناة لا يمكن تحقيقها في الواقع سوى من خلال الفرد. لأن الحشد ما هو الاّ وهم، ومفهوم، وفكرة تجريدية، ليس لها حقيقة ملموسة في الواقع.

ويمكن القول إن هجوم كيركگورد ونقده الحاد للكنيسة ورجال الدين، واحتجاجه الشديد على تحويل الدين إلى مجال وأداة للحصول على السلطة والمنافع والنفوذ والثروة، يمثل تتويجا منطقيا لدفاعه عن الإنسان الوجودي، وإعلاء شأن الإيمان الفردي. وقد ظل كيركگورد وفيا لأفكاره؛ فقد كتب قبل وفاته بفترة قصيرة: «أريد الحقيقة. فهل هذا ما تريده البشرية وعصري. هل تريد بصدق واستقامة، وبدون تردد، وبصراحة ومباشرة؛ أن نتمرد على المسيحية، ونعلن لله أن بإمكاننا ذلك، ولا نريد أن ننحني لهذه السلطة، لكن علينا أن نذكر ذلك، ونقوم به بصدق وأمانة وبدون تردد ومباشرة. حسنا، إذن؛ وقد يبدو الأمر غريبا لك، سأكون معك؛ لأنني أريد الحقيقة، وحيثما تكون الحقيقة سأكون معها.»[1]

---

(1) Kierkegaard: Fædrelandet 1855: 28 p.3

الإيمان والتجربة الدينية

حوار مع: مصطفى ملكيان

• ما هي تصوراتكم الأولية للإيمان الديني؟ إذا افترضنا الدين كياناً متألفاً من ثلاثة عناصر رئيسية؛ التجربة الدينية، والمعتقدات، والآداب والمناسك الدينية، ما هي العلاقة بين الإيمان الديني وهذه العناصر؟

○ ثمة نظريات عديدة لتبويب قناعات الإنسان ومعتقداته، تنتمي غالباً لعلم نفس الدين، وتُصنّف فيها معتقدات البشر إلى أصناف عديدة، يمكن تقسيم كل واحد منها في مرحلة لاحقة إلى صنوف فرعية بادىء ذي بدء أعرض تصنيفاً أفضّلُهُ على باقي التصنيفات، ثم أتطرق لمكانة الإيمان والمعتقد الديني في إطار هذا التصنيف. أول من طرح التصنيف المذكور هو عالم النفس الأمريكي المعروف مارتين راكيتش، الذي صنف معتقدات كل إنسان إلى حقول عديدة، ينخفض مستوى اليقين والرصانة فيها كلما اتّجهنا من الحقل الأول إلى الحقل الأخير.

الحقل الأول: المعتقدات الأصليّة المجمع عليها «الإجماعية» أو قل المعتقدات المركزيّة الاجماعية. إنها معتقدات أتوفر عليها أنا الإنسان كفرد، ويشترك معي فيها بقية الأفراد لذلك تسمى معتقدات اجماعية ومثالها: اعتقادي أنني فلان ابن فلان، أو أن الماء يرفع العطش هذه بعض معتقداتي التي لا يخالفني فيها أحد وربما صحّ القول: إنها تشكّل مساحة واسعة من الـCommonsense، أو الأفكار المرتكزة إلى العرف المشترك بين البشر. إنها معتقدات بالغة الأهمية، إذا تزعزع يقين الشخص في أحدها، تزعزع يقيننا في سلامة عقله ونفسه، فهذه بالضبط أول علامات وأعراض الاضطراب النفسي؛ لذلك وصفت هذه المعتقدات بأنها أصلية أو مركزية. إنها أرسخ وأمتن المعتقدات لدى كل إنسان.

الحقل الثاني: حقل المعتقدات الابتدائية غير الاجماعية وهي غير إجماعية؛ لأن الآخرين لا يوافقونني كلهم عليها طائفة من الناس توافقني، وطائفة لا توافقني. وسمة هذا الصنف من المعتقدات أنك رغم عدم مشاركتك إياي فيها إلاّ أنني لا أبالي بهذا

الاختلاف وعدم مبالاتي لا يصدر عن كوني في مستوى علمي أرفع منك؛ بل لأنها معتقدات شخصية جدا، لا تجعل مخالفتك أياي فيها ذات بال. وكذلك الحال بالنسبة إليك فيما يخصّ معتقداتك الابتدائية غير الاجماعية مثال ذلك: اعتقادي أنني ارتكبت ذنباً عظيماً لا يغتفر، أو كنت مسؤولاً عن الظلم الفلاني، فقد لا توافقني على شعوري هذا، ولكن إذا كان هذا الاعتقاد واضحاً بالنسبة لي إلى درجة السطوع واليقين لن تغيّر معارضتك منه شيئاً، مهما تفنّنت في البرهنة على رأيك. والوضوح الذي أشير إليه هو من نوع الوضوح الأنفسي أو الشخصي طبعاًsubjective.

وإذا أمعّنا النظر، ألفينا أن هذه المعتقدات غالباً ما تتأتّى عن تجارب شخصية فمثلاً: هنالك أناس يولون أهمية استثنائية لمناماتهم، ويعتقدون أن الأحلام دليل حياتهم في اليقظة ومن المألوف أن لا يكون بمستطاعنا تغيير قناعتهم هذه بالاستدلالات والبراهين؛ لأنها ترتكز إلى تجارب شخصية متراكمة ومن هذا القبيل: إيمان البعض بأخذ (الخيرة) بالقرآن أو التفوّل بديوان حافظ الشيرازي، هؤلاء دفعتهم تجاربهم الحياتية إلى هذه القناعات، وربما لا يتوفر لديهم أي دليل آفاقي، أو خارجيobjective يقنعونا به في اعتقادهم قد تكون لي مثلاً سابقة صداقة حميمة مع شخص ما تخلق لدي قناعة خاصة حوله، لا تغيّرها كل معارضات الذين لم تربطهم مثل هذه العلاقة به.

الحقل الثالث: يضم المعتقدات التعبّدية التي أقتبسها من والدي، ووالدتي، وأساتذتي، وربما ديني، أو النظام السياسي الذي يحكمني، ويحكم مجتمعي والواقع أن المصدر الذي يلعب بالنسبة لي دور الإطار المرجعي هو الذي يغذيني بهذه العقائد.

الحقل الرابع: يخصّ المعتقدات التي يسمّيها راكيتش مشتقّة أو فرعيّة derivative؛ إنها المعتقدات الاستنتاجيّة التي تتبرعم من معتقدات سابقة؛ بمعنى أنها ليست معتقدات تعبديّة، إلاّ أنها مشتقّة من عقيدة تعبديّة، فقد يرفدني بجملة قضايا، ومعتقدات آخذها عنه تعبّداً، لكنني قد أضاربها ببعضها، لأنتزع منها معتقدات جديدة اسمّيها استنتاجية أو مشتقة وهي بالطبع ليست ذات المجموعة الأولى من القضايا التي أخذتها عن الشخص الذي أؤمن به تعبّدا ويمكن أن تستخلص بأن هذه المعتقدات منطقية، أو آلية نفسية قد تقول أنت: إن (ألف هو باء)، و(باء هو جيم)، ولأنني أتعبّد بأقوالك، أؤمن أن (ألف هو باء)، و(باء هو جيم)، ثم استنبط أن (ألف هو جيم) فتكون قضية (ألف هو جيم) مستحصلة بمنهجية منطقية من جهة ثانية، قد توافيني بعدد من القضايا آخذها عنك تعبّداً، ثم استلُّ منها نتائج وقضايا جديدة بآلية نفسية لا صلة لها بالمنطق.

الحقل الخامس: المعتقدات غير المؤثّرة في سائر معتقداتنا فقد اتخلّى عن واحد

من هذه المعتقدات، واستبدله بنقيضه دون أن ينال ذلك من منظومتي العقائدية على الاطلاق وغالباً ما تكون المعتقدات والقناعات المنبثقة عن الذوق taste على هذه الشاكلة فإذا تغيّر اعتقادي مثلاً أن الأزرق أجمل ألوان العالم، إلى الاعتقاد بأن الأخضر أجمل من الأزرق، لا يترك هذا التغيير أي زعزعة لباقي معتقداتي وأفكاري. يطلق راكيتش على هذه المعتقدات صفة المؤقتة، أو الهامشية.

ربما كان من الصواب أن معتقداتنا كافّة لا تشذُّ عن هذه الأصناف الخمسة وهذا حصر استقرائي طبعاً، وإذا سلّمنا بهذا التصنيف كانت المعتقدات الدينية من الحقل الثالث الذي أسميناه حقل المعتقدات التعبّدية authoritative beliefs؛ فالواقع أننا نتعبد بشخص أو عدة أشخاص نأخذ عنهم سلسلة من العقائد والأحكام والمعتقدات التعبّدية لا تقتصر بحال من الأحوال على العقائد الدينية فثمة الكثير من المعتقدات التعبدية أو التقليدية أو النقلية لا تتخذ الصفة الدينية. والذي أراه هو رأي بولس الخوري نفسه في مضمار المعتقدات الدينية وهو أنها إذا انفصلت، أو انسلخت عن الشخص الذي يتعبّد بها، وانقطعت عن إطارها المرجعي، فلن تجد أي دليل عقلي حاسم لصالحها أو ضدها؛ بمعنى أنني لو لم أكن متعبداً وأريد احرازها استدلالياً، فلن أعثر على أدلة قاطعة تدعمها، أو تدحضها. بعبارة أخرى؛ أننا إذا انتهجنا المبنائية Fundationalism في علم المعرفة (الابستيمولوجيا) فالذي أراه أن المعتقدات الدينية غير ممكنة الإثبات، وطبعاً لا يمكن إثبات نقيضها. أيضاً المعتقدات الدينية لا تقبل الإثبات العقلاني، ولا الدحض العقلاني. يعتقد المبنائيون أن معتقداتنا يجب أن تستحصل من قناتين:

الأولى: المتبنيات المبنائية التي كان يسميها السلف بديهيات.

والثانية: قواعد المنطق الصوري.

إذاً لا بد أن تكون جميع متبنياتنا إما مستنبطة من المنطق الصوري، أو مستندة إلى مسلّمات بديهية.

• هل المعتقدات الدينية التعبدية هي التي لا تقبل الاثبات على وجه الخصوص، أم تناظرها سائر المعتقدات في هذه السمة؟ وهل ثمة معتقد يمكن اثباته بنحو قاطع بالأدلة المنطقية؟

○ نعم، أعتقد أن بالامكان القول بوجود شكل أو نموذج pattern لهذا السنخ من الاعتقادات، ألا وهي المعتقدات الرياضية المنطقية وحينما أجمع الرياضيات والمنطق في

سنخ واحد استند إلى وجهة نظر تقول: إن المنطق والرياضيات من الممكن تبديل أحدهما إلى الآخر، فالمنطق حالة خاصة من حالات الرياضيات، والرياضيات مرتبة من مراتب المنطق وإذا تخطّينا انموذج المنطق الرياضيات، لا أخال أن ثمة اعتقاداً يمكن إثباته على نحو قطعي حاسم. والمعتقدات الدينية كسائر المعتقدات من هذه الزاوية.

ولا بد أن أضيف أن عدم القابلية للإثبات حالة ذات مراتب فمثلاً: قضية أن (حاصل ضرب ضغط الغاز في حجمه في الظروف الاعتيادية مقدار ثابت بالنسبة للغازات العادية) واحدة من تلك القضايا التي لا يتسنى إثباتها، أو دحضها بمنهج منطقي، إلاّ أنها تختلف بشكل أساسي عن بعض معتقداتي عن الحياة بعد الموت. مثلاً وكمقدمة ثانية: أودّ الإشارة إلى فكرة للفيلسوف وعالم النفس الأمريكي المعروف وليام جيمز تقول: ان الإنسان إذا خلّي بينه، وبين طبعه، وغريزته الخالصة سينحو منحىً جزمياً، ويركن إلى الأفكار الشمولية المطلقة؛ بمعنى أن الإنسان إذا ترك لحاله، سيعتقد أن بإمكانه بلوغ الحقيقة، والعلم ببلوغه الحقيقة يقول جيمز: قد يتخلّى البعض عن هذه النزعة البتّية والجزمية الدوغمائية لأسباب لا مجال لذكرها في هذا المقام، ويتحول إلى الإيمان بالتجربة. هذا الإيمان بالتجربة يختلف عن المذهب التجريبي الذي يقابل المذهب العقلي فالمؤمن بالتجربة هنا هو المعتقد أننا قد نبلغ الحقيقة بيد أننا لن نعلم بهذا أي أن المؤمن بالتجربة لا يختلف عن الجزمي في إمكان الوصول إلى الحقيقة، إلاّ أنهما يختلفان في معرفة الإنسان بهذا الوصول، فيرى التجريبي أننا لا نعلم بوصولنا للحقيقة؛ لذلك فهو على استعداد دوماً لمضاربة متبنّياته بما يناقضها، أو بالواقع الموضوعي، مؤكّداً أن هذه المضاربة ربما تمخضت عن متبنيات جديدة تتطابق مع الواقع؛ أي أنه غير متيقّن تماماً من مطابقة آرائه للواقع؛ لذلك فهو متقبِّل دائماًreceptive، متقبِّل لأن تواجه متبنياته أفكار جديدة من هنا كان منفتحاً باستمرار على جميع الآراء، والأفكار الأخرى بينما يرى الدوغمائي أننا لا نصل إلى الحقيقة فحسب، بل ونعلم بوصولنا، ولهذا لا تراه على استعداد للتنازل عن معتقداته، بل يذهب إلى ضرورة أن يضع يديه في أذنيه، فلا يستمع لأي كلام جديد باعتباره قد بلغ الحقيقة المطلقة. ويمكن تصور فريق ثالث عدا هذين الفريقين الدوغمائيين والتجريبيين: هم الذين لا يوافقون الدوغمائيين، والتجريبيين حتى في القضية الأولى بإمكانية إدراك الحقيقة، مشدّدين على تعذّر الوصول إليها. ارتكز على هذه المقدمة لأقول: قد يكون الشخص ذا إيمان ديني، ودوغمائي في الوقت ذاته، وقد يكون ذا إيمان ديني وتجريبياً في نفس الوقت. التجريبي بالمعنى الذي أورده وليام جيمز في (خلاصة علم النفس).

أما المقدمة الثالثة: فأقول فيها إن عالم الأديان واللاهوت المعروف آلن واتس لـه كتاب بعنوان:حكمة القلق The Wisdom of Insecurity يفصل فيه بين (الاعتقاد)، و(الإيمان) ملفتاً إلى أن هاتين الحالتين غالباً ما يُخلط بينهما، والصواب أنهما حالتان مختلفتان تماماً، لكل منهما خصائص مميّزة فما هو الفرق بين الاعتقاد والإيمان؟ صاحب الاعتقاد بحسب تعريفه هو القائل بأن العالم في شكل ما أعتقد، أما صاحب الإيمان فيرى أن عليه معرفة العالم تدريجياً، ومن ثم فإن كل عقيدة يتبناها مرتبة من مراتب الوصول إلى الحقيقة، ولأنه لا يرى نفسه واصلاً للغاية أبداً فهو على استعداد للمسير صوبها دائماً، وهذا يعني الاستعداد لتغيير العقيدة. ولـــ (واتس)عبارة لطيفة يقول فيها:belief clings, but faith lets go؛ أي أن الاعتقاد يقبض علينا، بينما الإيمان يحرّرنا، ويترك الأمور تأخذ مجراها الطبيعي فالمؤمن يتحول، ويتبدّل دوماً، ويعيش سيلاناً وسيرورة متواصلة ويضرب لذلك أمثلة مفيدة يقول: ليس بإمكانكم اغتراف ماء جارٍ من النهر بالدلو، فبمجرد أن تغترفوه سيكفُّ عن جريانه وإذا أردتم ماءً جارياً يجب أن تطلقوا سراحه، وهكذا لو أراد الإنسان القبض على الحقيقة، أي لو أراد أن يتطابق رأيه مع الواقع، فيجب أن يتقبل التحوّل لمواكبة الحقيقة والواقع، ويوطّن نفسه على تحريك عقائده بحركة الواقع لذلك يقول: إن الإيمان هو طلب الحقيقة غير المستقرة القلقة بينما يحاول الاعتقاد ايقاف الحقيقة غير المستقرة، ومنحها الاستقرار، وبمجرد أن يحدث ذلك لن تعود الحقيقة حقيقة فالواقع متبدل ومتطور، ولا يمكننا التمسك بفكرة حول الواقع والقول: إنها هي الواقع وإذن لا بد أن نستعد دوماً لتحويل معتقداتنا وتغيير متبنياتنا.

• **وهل يطرأ التغيير على هذه العقيدة ذاتها (الواقع متغيّر دائماً)؟**

○ لا أوافقكم على هذا النحو من الاستدلال، وهو إذا قال شخص: إن كل شيء متغيّر، يقال لـه: وهل يتغيّر كلامك هذا أم لا؟ أعتقد أن هذا الإشكال غير وارد أساساً، إذ ينبغي أن لا نخلط بين مقامين إنني حينما أتحدّث؛ أعني بكلامي جملة حقائق، وتقاس صحة أو سقم كلامي بتطابقه مع الواقع الذي أتحدّث عنه ولكن بعد أن انتهي سيكون كلامي ذاته واقعاً حديث الظهور لا ينضوي بالضرورة ضمن كلامي السابق. لنفترض أنني أنظر إلى عالم الطبيعة عالم مشاهداتي ولكن بمجرد أن أقول:كل شيء متغير ستكون مقولتي هذه واقعاً جديداً لـه حكم منفصل. إنني لم أقل شيئاً عن هذا الواقع الجديد فكل كلام لـه عالم مقال Universe of discourse والذي يقول: إن كل شيء متطور لا بد أن يفصح عن عالم مقال كلامه هذا هل مراده كل شيء في عالم

الوجود؟ أم كل شيء في عالم الطبيعة؟ أم كل شيء في العين والذهن؟ أم في العين فقط؟

• **الفرق بين الإيمان والاعتقاد طبق وجهة النظر هذه هو الاعتراف بسيرورة الواقع ولكن ألا يجمع بينهما أن كليهما من سنخ الاعتقاد الناظر إلى الواقع؟**

○ نعم، كلاهما من سنخ الاعتقاد الرامي إلى الواقع؛ أي أن موضوعهما هو الواقع factud، والآفاق objective غير أن الفارق بينهما هو أن صاحب الاعتقاد يتمسك باعتقاده تمسكاً صلباً، بينما المؤمن يتمسك تمسكاً صلباً بالحقيقة؛ باعتبار أنه غير واثق من مطابقة معتقده للحقيقة من هنا كان المؤمن موطن النفس دائماً لاختبار معتقده وتمحيصه من دون أي خوف من تغييره.

• **المؤمن إذن من يحمل مجموعة اعتقادات سيّالة مفتوحة الباب باستمرار على الواقع وتغيّراته، وهذا يكفي لاعتباره مؤمناً؟**

○ نعم، إنني قبل أن أصادف تصنيف واتس هذا، ألقيت هذا المفهوم بصيغة أخرى في بعض دروسي الكلامية اللاهوتية، وأعود هنا إلى تلك الصيغة لأسأل: ما حقيقة الوثنية؟ كيف يغدو المرء وثنياً؟ الجواب هو أن الوثنية عبادة ما سوى الحق. ولا أخوض الآن في موضوع: ماهية العبادة لعمقه وسعته في علم نفس الأديان، لكنني أستطيع القول إجمالاً: إن العبادة أو العبودية إن لم تكن عين الحب والهيام، فإن الهيام أحد مكوّناتها بلاِ ريب معنى عبادة الأوثان أن يهيم الإنسان حباً بغير الحق ولكن ما هو غير الحق؟ قد يكون ما سوى الحق صنماً خشبياً، أو حجريّاً نحتناه بأيدينا، وقد يكون ثراءً أو شعبية، وقد يكون منزلة اجتماعية، أو زعامة، وقد يكون علماً، وفوق كل هذا قد يكون عقيدة. إذا عبد الإنسان صنماً خشبياً يقال: إنه وثني، ولكن ماذا يقال إذا عبد أهواءه النفسية؟[أرأيت من اتخذ إلهه هواه]إن عبادة هوى النفس هو الآخر لون من الوثنية، وبذلك إذا همتُ بعقائدي وعبدتها، كنت عابداً للوثن فمن هو إذن غير الوثني؟ إنه من يعبد الحق، ولأنه يعبد الحق، فلن يغرم بهوى نفسه، ولا بأفكاره ومعتقداته ولا بد من علامة لعدم هيام الإنسان بأفكاره ومتبنّياته، فإذا كنت مغرماً بلوحة رسم، كانت علامة غرامي أن أؤطّرها، وإذا أراد شخص مسّها طلبت منه أخذ الحيطة والحذر ومثل هذا يصدق على عقيدة الإنسان أيضاً، فإذا لم يسمح لأحد بمس عقائده وعرضها على الواقع لمحاكمتها، فهو مغرم بها ومتورط بنوع من الوثنية. والعجيب أن أريك فروم يسمي في كتابه: (علم النفس والدين) هذا النمط من التدين الذي لا يسمح صاحبه

لأحد بعرض معتقداته على الواقع، يسميّه idolatry أي عبادة الأوثان، ومن المثير أن تكون كلمة idol بمعنى الوثن أو الصنم مشتقّة من idea بمعنى العقيدة وكلا الكلمتين من أصل يوناني. لنعد إلى تصنيف آلن واتس حيث يقول: إن اختلاف المؤمن عن المُعتقِد هو أن المؤمن يعشق الحق، بينما المُعتقِد يعشق عقيدته.

• **هل «الحق» هنا مراد بمعناه العام أم الخاص؟**

○ بل بالمعنى العام، والحق بالمعنى العام هو ما موجود في الحقيقة والواقع، وليس إله الأديان،كيهوه في اليهودية، أو الله في الإسلام، يقول واتس: إن المعتقدين يحرمون الاستقرار، لأنهم ينشدونه، أما المؤمنون؛ فلأنهم ينشدون الحقيقة يفوزون بالاستقرار. حينما نطلب الثبات سيقلقنا كل ما يهدّد تغيّر هذا الثابت وإذا كنت مهموماً بأن لا يطرأ أيّ تغيير على ما أتبنّاه، سأعيش الهم والاضطراب والهلع دائماً، لوجود الكثير من العوامل المرشحة لتغييره وتبديله، وسأرى العالم في عناد مستمر مع هذا الثابت، أما إذا لم أنشد الاستقرار، فلن يقوَ شيء على زعزعة سكينتي وطمأنينتي، ولهذا اختار واتس لكتابه عنوان: (حكمة القلق). المؤمن لا يرتبط ارتباط عشق وهيام بأية قضية عقدية ثابتة، وإنما يطلب السيرورة والحركة، لذلك لا يشعر بالخطر حيال أي تغير، وإنما ينتابه الاستقرار والطمأنينة على طول الخط تأسيساً على هذه التمهيدات، أقول: إن حقيقة الإيمان الديني هي: تحرّي اللاقرار والفوز بالقرار، وإذا استخدمنا تعابير الشاعر الإيراني سهراب سبهري، قلنا: إن الإيمان الديني هرولة وراء نداء الحقيقة، وليس التصاقاً بعقيدة تتوشح ثياب الحقيقة. وكآخر مقدمة أعود إلى ما عرضته عن راكيتش في مطلع الحوار حيث يقسّم النظم العقدية إلى: الدوغمائية وغير الدوغمائية، وهذه خصوصيات النظم العقدية الدوغمائية.

1 - لأنها دوغمائية يهددها العالم دوماً بالمخاطر والحروب، ويعيش أتباعها خوفاً مقيماً من أن تظهر حقيقة جديدة لا تتناغم مع منظومتهم العقيدية، مايسلبهم استقرارهم النفسي وطمأنينتهم الروحية.

2 - إن أتباع النظم الدوغمائية يحكمون على الأغيار من زاوية تأييدهم لمنظومتهم أو اختلافهم معها ليس إلا فمثلاً: لو كنت بوذياً دوغمائياً سأنظر للآخرين من نساء، ورجال، وكبار، وصغار، وشرقيين، وغربيين وأحكم عليهم فقط من زاوية إيمانهم ببوذيتي أو عدم إيمانهم.

3 - إن النظم الدوغمائية ذات تقليد واحد أي أنها لا تعترف بأكثر من تقليد.

4 - إن الدوغمائيين وبسبب تنكّرهم لأكثر من تقليد واحد يرفضون أي تشذيب، أو تهذيب لمعتقداتهم فالتشذيب لا يحصل إلاّ اذا تعدّدت مصادر المعرفة.

أما النظم العقدية غير الدوغمائية فلا نجد فيها أياً من خصائص الدوغمائية الأربع ويمكن ملاحظة الخصائص الآتية فيها وهي:

1 - يبدو العالم من زاويتها في غاية الرحمة ولا داعي للخوف منه إطلاقاً، وإذا ظهرت فيه عقيدة جديدة فلتظهر، وإذا اكتشفت حقيقة جديدة فأهلاً وسهلاً بها وهذا ما يجعل أتباع المنظومات غير الدوغمائية يعيشون حالة الانشراح النفسي، فلا يشعرون بالخطر الداهم في كل لحظة انطلاقاً من أنهم ينشدون الحق، والحق يتجلّى بتضارب الآراء والأفكار إنهم فرحون مستبشرون دوماً، ولعل هذا ما أشار إليه ابن سينا بقولـه: العارف هش بش.

2 - أنهم لا يحكمون على الآخرين من باب تعاطفهم أو معارضتهم للتقاليد، والمعتقدات التي يتبنونها، وإنما يحكمون عليهم وفق معايير أخرى.

3 - أن النظم غير الدوغمائية لا تقتصر على تقليد واحد، وإنما تستقى هذه النظم من مصادر عدة.

4 - أن عقائدها تقوّم بعضها وتهذّبها بفضل استقائها من مصادر معرفية متنوعة.

بناءً على كل ما ذكرته من تمهيدات أجيب على السؤال؛ ما تصوري للإيمان الديني؟ فأقول: إنني أمايز بين الإيمان الديني والاعتقاد الديني ولبعض العرفاء الشرقيين تمثيل استخدمه ببعض التصرف: تصوروا أمّاً تريد أن تُري طفلها القمر فتشير إليه بإصبعها، لكن الطفل ينظر إلى اصبع أمه بدل أن ينظر إلى القمر، فلا يدرك أن هذا الاصبع يريد أن يريه شيئاً آخر، وكلما قالت الأم (ذلك)، نظر الطفل إلى (هذا). القضايا الدينية بمثابة أصابع يريد أن يرينا الله بواسطتها حقائق كبرى، والمؤمن هو الذي يرى القضايا الدينية أصابع تشير إلى الحقيقة، أما المُعتقِد فيهيم بهذه القضايا والألفاظ والتعابير، يقدّس اللفظ والكلمة letter دون الروح spirit، أو الرسالة message لنسق مثالاً آخر: في الماضي لم تكن الطرق كما هي عليه اليوم فربما انمحى الطريق تماماً بفعل هبوب عاصفة رملية وضلّت القافلة طريقها وتفادياً لهذه الحالة كانوا يبنون مناراً ضخماً جداً كل عدة فراسخ، ويضيئون في قمّته سراجاً شديد الإنارة، ليعدِّل الضالون طريقهم بهديه، وكانوا يسمّون كل واحد من هذه المنارات عَلَم الهدى، أو عَلَم الطريق، القضايا الدينية في رأيي أعلام هدى، خصوصيتها الدلالة إلى غيرها ليس المنارُ ذاتَ الطريق،

وإنما دليلُ الطريق، لذلك إذا أخذ المنار وقبّله فوّت على نفسه الطريق، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بلغة ثانية: المُعتقِد يرى نفسَه صاحبَ الحقيقة، أما المؤمن بالدين فيجد نفسَه طالبَ الحقيقة لا صاحبها، وإذا رأى الإنسانُ نفسَه طالباً، عَلِم أن مقتضى الطلب السير والحركة وليس الوقوف، ويجب أن لا ننسى أن الاعتقاد الديني تبلور للإيمان الديني، ولعل الاعتقاد يفقد قدرته على الحركة بسبب هذا التبلور، وربما كان اعتقادي الديني، أو اعتقادك الديني إيماناً دينياً لمفكر عاش قبل ألف سنة، تبلور لدينا وتصلب في أدمغتنا وما عادت لـه تلك الطراوة والحركية التي تمتع بها قبل ألف عام، وأخيراً جائز أن يتبنّى شخصان قضية واحدة، فيكون أحدهما مؤمناً بها، والآخر معتقداً.

• **فالمؤمن من وجهة نظرك هو من يرى الاعتقادات الدينية علامات ترشدنا لجملة حقائق، وهذا هو الشرط اللازم والكافي للإيمان؟**

○ بالضبط، في هذا التصور تكتسب دلالة الاعتقادات الدينية أهمية قصوى، وبكلمة ثانية؛ الإيمان فهم خاص للعقائد الدينية فإذا اعتبر الإنسان المعتقدات الدينية منازل في طريق الوصول إلى الحق كان مؤمناً، وطبعاً ثمة آثار واستحقاقات لهذا التصور على الصعيد السلوكي.

• **وبالتالي هل الإيمان من سنخ الاعتقاد؟**

○ الإيمان فهم أو تناول وجودي(existential) وأنفسي(subjective) للمُعتقَد الديني في حين أن الفهم الدوغمائي في الطرف المعاكس للفهم الإيماني.

• **هل يختص هذا الفهم الوجودي بالمعتقدات الدينية فقط؟ بمعنى ألا يلزم المؤمن أن يتحلى بفهم وجودي خاص للآداب والتجارب الدينية أيضاً؟**

○ بالطبع حينما يكون للمؤمن فهم خاص للقضايا الدينية ستترتّب على هذا التزامات عملية معينة أضرب مثالاً من الإيمان غير الديني لتتضح الفكرة، خذوا القضية القائلة: إن كل أجزاء الطبيعة تتعاضد وتتعاون لأصلَ أنا إلى مبتغاي، هذه قضية ميتافيزيقية لا تقبل التصديق أو التكذيب التجريبي، وخذوا إليكم قضية؛ فحواها أن كل ما في الطبيعة يتعاون ويتآمر لكيلا أبلغ أنا أهدافي، هذه أيضاً قضية ميتافيزيقية. الاعتقاد بأيٍّ من هاتين القضيتين تستتبعه لوازم على المستوى العملي فحينما أعتقد بالقضية الأولى سأصبر على أعتى الشدائد، والمصائب؛ لأنني أؤمن أنها ستنتهي لصالحي آخر المطاف، وإذا اعتقدت بالقضية الثانية سأكون متشائماً حتى لو صادفتني أجمل التوفيقات، وأسنح الفرص، وأقول: إنها ستنقلب بؤساً وشقاءً عليّ إن عاجلاً وإن

آجلاً، هذان تصوران يتركان بصماتهما على سلوكنا، ومواقفنا العملية بلا مراء. أسوق مثالاً آخر؛ طالما آمنتُ أنك أحذق وأمهر أطباء المدينة، سأطرق عيادتك إذا مرض ولدي، أما إذا قلت: إنك أحذق أطباء المدينة، ثم أخذت ولدي لغيرك إذا مرض، فمن الواضح أنني كنت كاذباً في قولي، وهكذا الاعتقاد والإيمان الديني يفضيان بطبيعة الحال إلى التزامات، وممارسات سلوكية معينة، المعتقد يفهم هذه الآثار واللوازم العملية فهماً ثابتاً؛ لأن فهمه للعقيدة ثابت أيضاً، أمّا المؤمن فإن الاستحقاقات العملية ستتحرك عنده بتحرك العقيدة. وأيّاً كان لا بد أن يسطع الإيمان الديني في الممارسات والمواقف العملية، وإذا لم تكن لـه اسقاطاته على ساحة الممارسة، لن يكون على حدّ تعبير بعض علماء نفس الدين: (أكثر من لقلقة لسان ببغاويّة بقضايا الدين) طبعاً لا بد أن أضيف هنا استناداً إلى المثال السالف أنني قد اعتقدك أفضل أطباء المدينة، ولا آخذ مريضي إليك؛ بسبب أن الطريق إلى عيادتك بعيد جداً بحيث احتمل موت المريض قبل وصولي إليك، في هذه الحالة إذا لم آت بطفلي المريض إليك لن يُشك بإيماني بأنك أفضل أطباء المدينة، أؤكد على هذه النقطة؛ لأقول: إن من العسير جداً تحديد الاستحقاقات العملية لمعتقداتنا الإيمانية، وإنما المهم أن تكون ثمة استحقاقات، وانعكاسات سلوكية لإيماننا، وجائز بامتياز أن تتدخل الكثير من العوامل والظروف في تغيير هذه الاستحقاقات العملية، وإعادة صياغتها.

• هل نفهم من هذا أن المعتقدات الدينية قد تفرز سلوكيات مختلفة بحسب الأزمنة، والأماكن والثقافات؟

○ نعم، بيد أن المهم جداً هو أن تترك العقيدة والإيمان آثارها في الحيّز العملي للحياة الإنسانية والاعتقاد والإيمان متشابهان من هذه الناحية.

• هل مرادكم من الممارسات الدينية هنا المناسك والآداب الدينية، أم السلوك الديني؟

○ السلوك الديني على نوعين: سلوك ديني أخلاقي(moral)، وسلوك ديني شعائري(ritual). وقد ألمحت إلى فوارق الممارسة الأخلاقية، والشعائرية في مناسبة سابقة. للسلوك الديني الشعائري ميزتان:

الأولى: هي أن كافّة هذه السلوكيات رمزية خلافاً للسلوك الديني الأخلاقي الذي لا يكون رمزياً كنائياً بحال من الأحوال.

الثانية: هي أنها مقدمات لذي مقدمة غيرها، بينما السلوك الأخلاقي قد يكون مقدمة

لسلوك غيره وقد لايكون كذلك والصيام والحج في الديّانة الاسلامية على سبيل المثال كلها ممارسات شعائرية، أما الصدق، أو العدالة فهي ممارسات دينية أخلاقية وحينما يصدع القرآن الكريم (ولا يجرمنكم شنئان قوم على أن لا تعدلوا أعدلوا) إنما يوصي بسلوك أخلاقي.

• ما هو ذو مقدمة الممارسات الشعائرية؟

○ هذا منوط بتصوراتنا لجوهر الدين، وهي تصورات متباينة طبعاً. إنني انطلاقاً من تصوري أن جوهر الدين نوع من الأخلاق العرفانية، أعتقد أن مقدمة السلوك الشعائري هو أن يتحلّى المرء بملكات وخصال أخلاقية رفيعة فمثلاً: نسمع القرآن يؤكد بخصوص الصلاة (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) وعن الصيام: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) ويقول فيما يخص الحج (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم).

• ما تصوراتكم حول العلاقة بين الإيمان والتجربة الدينية؟

○ أعتقد أن التجربة الدينية توافي من نفسها، ولا تُستحصَل بتعبير آخر، التجربة الدينية غاية قصوى بالنسبة لنا، بيد أنها لا ترتبط بأعمالنا وحسب أي أن الإنسان لا يمّر بتجربة دينية على نحو الضرورة إذا ما قام بكذا وكذا من الأعمال التمهيدية فلأجل أن يكون المرء صاحب تجربة دينية، لا بد لـه من سمات سايكولوجية خاصّة، وهي سمات تتوفّر في بعض الشخصيات بصورة طبيعية، ولا تتوفر في البعض الآخر، فبعض الشخصيات لا تحصل لديها تجربة دينية حتى لو قضت عمراً كاملاً تعمل بأصعب خيارات الشرع، وعلى العكس من ذلك ثمة شخصيات تعيش تجارب دينية من دون تطبيق دقيق للأحكام الشرعية. إن جدّ واجتهاد الإنسان لا يمثّل سوى شرط لازم لحصول التجربة الدينية، وليس شرطاً كافياً، وعليه فنحن نؤمن ونعمل بمقتضى الإيمان، ونتوافر بمقتضى العمل على جملة انفعالات روحية اسمّيها حالات وخصالاً أخلاقية وقد تؤدي هذه اللواعج الروحية إلى تجربة دينية، وقد لا تؤدي لذلك لا يمكن اعتبار التجربة الدينية جوهر الدين بالنسبة لجميع المتدينين.

• بناءً على بيانكم يبدو الإيمان فهماً خاصاً للقضايا الدينية لـه تأثيراته على سلوك الفرداً والتجربة الدينية ليست شرطاً لازماً للإيمان ولا شرطه الكافي، أي أن التجربة الدينية لا تلعب أيّ دور في تعريف الإيمان الديني؟

○ أبداً، لا دور لها على الإطلاق.

• **أوضحتم تأثيرات الإيمان على الأعمال، فهل للعمل تأثيراته على الإيمان؟**

○ نعم، ثمة أربع مراتب للإيمان تستوجب كلّ واحدة منها نمطاً خاصاً من الأعمال. ولهذه الأعمال بدورها تأثيراتها في رقي الإنسان إلى مدارج إيمانية أرفع، هناك إذن تأثير متبادل بين الإيمان والعمل، فالمرتبة الإيمانية الأولى لها ممارساتها الخاصّة التي تدفع صاحبها إلى المرتبة الإيمانية الثانية، والمرتبة الثانية لها ممارساتها الخاصّة التي تأخذ أيدينا إلى المرتبة الثالثة وهكذا.

• **كيف تأتّى تعريفكم الذي قدّمتموه للإيمان؟ هل رصدت في البداية عيّنات من المؤمنين ثم استخلصت عناصرهم المشتركة، أم أنه تعريف سابق للاستقراء؟**

○ هذا سؤال مهم، يقول راكيتش نفسه: إننا إذا أمعنا النظر في النظم الدينية، وغير الدينيةكالنظم السياسية، أو الفكرية، أو الفنية، أو الأدبية، نجدها تكتنف صنفين من الناس، البعض يتشبثون بأفكارهم اعتقاداً منهم أنها صحيحة على الاطلاق بينما البعض الآخر يرون أن هذه الأفكار مجرد منازل نقطنها إلى حين، وقد نتركها إلى غيرها غداً أو بعد غد، وقد نبقى فيها إلى عشر سنين، إننا لا نعلم سوى أننا نسكن حالياً هذه المنازل. يؤكد راكيتش: أن العرفاء من الأديان والمذاهب كافّة غالباً ما ينتمون للصنف الثاني، بينما علماء اللاهوت والدين من القسم الأول، إذن في البدء شوهدت حقيقة ما، ثم تحولت إلى مثال وقيم ومبادىء، وطبعاً قد لا يسمح هذا التحوّل بتشخيص الصنف الذي ينتمي إليه الإنسان، فمثلاً: قد يعمل الدوغمائي بنحو غير دوغمائي بعض الأحيان، أو على العكس ربما سلك غير الدوغمائي طريقة دوغمائية في حالات عدّة ولكن يمكن عموماً القول: إن البشر ينتمون إلى هاتين الطبقتين.

• **نعرف جميعاً أن العقلانية الحديثة نقديّة تشكيكيّة، ما هي برأيك حيثيات العلاقة بين الإيمان الديني وكل من الشكdoubt، والنقد critique؟ وما علاقة الشك والتشكيك بالمدرسة التشكيكيّة skepticism والنزعة النسبية relativism؟**

○ الشك غير التشكيكيّة طبعاً الشك حالة جد متذبذبة فقد يعرض عليَّ الشك لعدة دقائق، ثم يزايلني لعدة دقائق، بينما تصطبغ التشكيكيّة بلون من الديمومة والاستمرار، لذلك لا نسمي الذي يشك لمرة واحدة في مسألة من المسائل مشكّكاً، لأن المشكّك هو الذي يستغرقه الشك؛ فيكون ملكةً فيه أي أن التشكيك يستقر فيه ولا يزايله. أما على الصعيد المعرفي فتعدّ التشكيكيّة منهجاً معرفياً يقول: إن المعرفة لا تحصل

لدى البشر، وإذا حصلت، فلا يمكن نقلها للآخرين. إذا آمن الإنسان بأحد هذين المبدأين فهو شكّاك، المهم أن التشكيكيّة تصنف على المضمار المعرفي الابستيمي، ويمكن من هذه الزاوية تقسيم المشكّكين المعرفيّين على مجاميع ثلاث: المزاجيين، والاستدلاليين والاستفهاميين. المشكّك المزاجي هو الذي يخال غير المشكّكين سذّجاً بسطاء، وهذا نمط نادر من التشكيك والنمط الثاني: هم الاستدلاليون الذين يبرهنون بأساليب معينة على تعذّر حصول المعرفة لدى البشر، والبراهين التي يصوغها هؤلاء متعددة، ومتنوعة، وتصل إلى اثني عشر استدلالاً على أقل تقدير تناقش في علم المعرفة أما النمط الثالث من التشكيك: فهو الاستفهامي الذي يسأل متبنّيه: لماذا ألف هو باء؟ وتقول لـه: بدليل أن ألف هوجيم، وجيم هو باء، إذن ألف هو باء ويقول لك: نعم، هذا صحيح إذا سلّمنا أن ألف هو جيم وجيم هو باء، ولكن ما الدليل على أن ألف هو جيم؟ وتجيبه: بدليل أن ألف هو دال، ودال هو جيم، إذن ألف هو جيم، ويرد عليك: نعم، ولكن ما الدليل على أن ألف هو دال؟ ويستمر معك في هذا التسلسل الاستفهامي إلى أن تعجز عن استنباط قضيتك التي تؤمن بها من قضيتين أخريين وعندها يستنتج المشكّك الاستفهامي أن لا دليل على قضيتك، وإذا كانت بلا دليل كانت القضية التي بنيت عليها بلا دليل أيضاً ويتحرك قطار الشكّ الذي سبق أن سار إلى الوراء، إلى الأمام هذه المرّة، ويواصل مسيره حتى يصل إلى عدم وجود دليل على أن ألف هو باء. كل هذا يتّصل بالمدرسة التشكيكية، أما الشكّ فهو حالة عارضة، فقد أشكّ في شيء من دون أن أكون شكّاكاً بمعنى أنني أؤمن بإمكانية حصول المعرفة للبشر، رغم أنني أشكّ في بعض الأمور.

للشك منبتان:

الأول: حينما يصادف معتقدي معتقداً معارضاً مضاداً أو مناقضاً، فقد أشكّ في عقيدتي.

والثاني: عندما ألفي واقعاً يصطدم بمعتقدي ويشكّل بالنسبة لـه مثالاً ناقضاً Counterexample، في هذه الحالة أيضاً قد أعود وأشكّك في متبنياتي المصطدِمة بالواقع، والشك في المعتقدات الدينية أمر وارد ويبدو أنه في المعتقدات الدينية ينبثق لدى الإنسان في سبع مواطن:

الأول: حينما تداهم الإنسان أحداث مريرة مفجعة في حياته تمس إحدى معتقداته الدينية بشكل مباشر، أو غير مباشر ومن المناسب أن أسوق مثالاً من زلزال ليسبون المعروف الذي نعلم أنه كان زلزالاً عنيفاً، شقَّ طريقَه إلى الكثير من

الأعمال والكتابات المعروفة ومنها كتاب: الابله Candid لفولتير الذي يقول فيه: إنني أتعجب من الذين شاهدوا زلزال ليسبون ولم يغيّروا اعتقادهم بوجود الله. يروي أحد المتضررين من زلزال ليسبون أنه فقد أولاده الخمسة في هذا الزلزال، وكانت زوجته مرميّة في أحد الجوانب، تثخنها الجراح ولا أحد يرعاها، جثث أبنائه موزعة هنا وهناك، يقول في تلك الحال:كنت أحفر الأرض لأدفن أبنائي وزوجتي منخرطة في البكاء تتوسل إليَّ أن لا أدفن الأولاد لتتزود منهم. قلت لها: لا أستطيع تركهم دون دفن فالجو حار وسرعان ما تجيف أشلاؤهم تصوّروا هذا الموقف، إن الذي يمرّ بمثل هذه الرزيّة قد ينتابه الشكّ في إرادة الخير لدى الباري، طبعاً لا يصحّ القول: إن هذه الكوارث تفيد عدم الخير الإلهي منطقياً، إن استنباط هذه النتيجة من تلك الحادثة ليس استنباطاً منطقياً، وإنما هو استنتاج نفسي مزاجي، هنا قد يشكّ الإنسان؛ هل الله خيّر فعلاً؟ هل الله عادل حقّاً؟

الثاني: عندما يطّلع المرء على نظريات تعزو الظاهرة الدينية إلى أصول فسيولوجية وجسميّة، أو روحيّة سايكولوجيّة، بل ذهب البعض إلى وجود غدّة في الجسم إذا زادت افرازاتها عن حدّ معين يكون الإنسان على استعداد للتدين والإيمان، ولعل آراء فرويد من هذا القبيل. حينما يواجه المرء هذه النظريات سواء آمن بها أم لم يؤمن قد يخالجه الشكّ في صحة متبنياته الدينية وحقيقتها، فالمخلوق البشري حسّاس جداً بطبيعته حيال الخداع، والغش، ويسوؤه جداً أن تخدعه إحدى غدد جسمه فتريه الخيال حقيقة؛ لذلك حينما تطرق مداركَه أفكارٌ حول الأصل الفيزيولوجي، أو النفسي أو حتى المجتمعي للتدين، ربما اعتراه الشك في معتقداته لبرهة قصيرة من الزمن.

الثالث: حينما يقع الإنسان ضحيّة سلوك لا إنساني من قبل متدينين، أو ادعياء تديّن، خصوصاً إذا كان هذا السلوك من سنخ الرياء والنفاق. كتب الكثيرون في مذكّراتهم أن أول الشوائب التي كدّرت إيمانهم كان منشؤها متدينين، أو متمظهرين بالدين يتفاوت سرّهم وعلانيتّهم أيما تفاوت، يقولون من على المنبر والمحراب شيئاً، ويفعلون في خلواتهم شيئاً آخر، هذه المفارقات قد تبثّ الشكوك في رائيها، وقد تتمخض عن هذا الشك نتائج أخرى لاحقاً.

الرابع: من منابت الشك أحوال الذين يتشبّثون بالدين حباً للذات، وسعياً وراء مصالحهم، ودفعاً للضرر عن أنفسهم، فإذا لم تتحقق لهؤلاء مطامحهم، وإذا

لم يلاحظوا من الدين الفاعلية، والعملانية التي كانوا يتوقعون فقد تطرقهم الشكوك في معتقداتهم الدينية.

الخامس: قد ينتاب الإنسان الشك في دينه حينما يستعرض لنفسه تطور العقائد الدينية على امتداد التاريخ، فإذا علمت أن العقيدة التي تعد اليوم بدعة كانت يوماً من ضروريات الدين، وإذا توفر لي إلمام بما طرأ على العقائد من تحوّلات جعلتها يوماً بدعة يعاقب عليها ثم صارت تقليداً يعاقب على تركها، قد يتسرّب إليّ بعض الشك في أحقيّتها وأصالتها، بل إذا كنت من أهل البحث التاريخي سألاحظ كم تحوّل أناس عن عقائدهم ومذاهبهم.

السادس: حينما يكتشف الشخص أن القضايا الدينية لا تقبل الإثبات العقلاني قد يعتريه الشك في صحّتها.

السابع: عندما تتعارض تعاليم الوحي مع المعطيات البشرية، ويصرِّح الدين بشيء لا يتناغم مع الحقائق العلمية الإنسانية، ربما فكّر الإنسان في أن التعاليم الدينية غير صائبة والنتيجة هي أن المتدين قد ينتابه الشكّ هذا معقول جداً وقد تسألون إذا انتاب المتدين شك، فهل يصح أن يعتبر متديناً أم لا؟ أعتقد أن بالإمكان اعتباره متديناً رغم شكّه فالشك أولاً ليس حالة إرادية يتعلق بها النهي الديني ذلك أن النهي يتعلق بالأفعال الإراديّة، أما إذا كان حلول الشيء، ومزايلته خارج أيدينا فلا يصحّ أن يكون متعلقاً لأوامر الدين. طبعاً قد تتعلق التشكيكيّة بالنهي الديني، وثمة فارق بين الشك، والتشكيكيّة؛ لأن الأخيرة معناها أن يأتي الإنسان عالماً عاملاً عملاً يرسّخ الشك والتشكيك في نفسه إذا كانت التشكيكية بهذا المعنى فلن نعدم من يعتبرها ممارسة اختيارية، وعندها يتعلّق النهي بها والشاهد الثاني على أن الشاكّ لا يخرجه شكّه عن دائرة التدين هو أن القضايا الدينية في رأي الكثيرين وأنا منهم لا تقبل البرهنة العقلية وإذا لم تنضو العقيدة في حيّز الاثبات العقلي فمن الجائز جداً أن يشكّ فيها الإنسان للحظات. وهكذا يبدو التدين والشك ممكنين للجمع تماماً.

أما بخصوص النقد الوارد ذكره في السؤال فأعتقد أن المؤمن بما هو مؤمن يمكنه تقبل النقد بكل رحابة صدر. وقد يطرح النقد على مستويات ثلاثة:

المستوى الأول: هل الإطار المرجعي الذي أتبنّاه لـه صلاحية هذه المرجعية أم لا؟ دعانا الكثيرون على طول التاريخ أن نتّخذهم أسوة ومثلاً أعلى، لكننا اخترنا

بعضهم دون البعض الآخر، أنا اخترت هذا، وأنت اخترت ذاك، وفلان اختار شخصاً ثالثاً، والسؤال هو؛ هل المرجع الذي اخترته أنا يستحق المرجعيّة فعلاً أم لا؟ هذه المسألة قد تُسلَّط عليها أضواء النقد، وعليَّ تقبّل النقود في هذا المضمار.

المستوى الثاني الذي يصحّ النقد فيه يتجسّد بالسؤال؛ هل التفاسير الموضوعة لنصوص الاطار المرجعي تتطابق ومقاصده أم لا؟

والمستوى الثالث للنقد يفرض نفسه عندما نلحظ مجافاة بين ما نتبنّاه تعبّداً وبين ما نصل إليه بالبرهان هنا أيضاً تتفتّح أبواب النقد على مصراعيها ليستبين الحق من الباطل.

• اعتبرت السيرورة ركناً مقوماً للدين يستشف أن هذه السيرورة قريبة جداً من الشك والتشكيكيّة، فلا يمكن التحلي بالسيرورة واللاجمود إلاّ عبر التشكيك وبهذا ألا تتوغل التشكيكية إلى قلب الإيمان، وتتوطد الأواصر بين الإيمان والتشكيك؟

○ نعم، يبدو أن السيرورة التي قررتها للإيمان تقترب به من أربعة أشياء؛ نبذ الدوغمائية، واجتناب الأحكام المسبقة، والاستدلال والنقد من تفريعات الاستدلال والشك فالإيمان برأيي مواكب للشك دائماً. نظرت للأمور في هذا النقاش من زاوية فلسفة الدين، وعلم نفس الدين فقط، ولم أشأ تناول الموضوع من منظار الالهيات الإسلامية، أو حتى الإلهيات بالمعنى الأعم ولكن يظهر أننا حتى لو راجعنا القرآن لألفينا فيه إشارات إلى إيمان لا يتربّع على عرش اليقين المطلق فمثلاً: تكثر في القرآن مفردة الظن ومشتقاتها (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) طبعاً هناك من طمح إلى المساوقة بين الإيمان واليقين وقال: إن الظن هنا بمعنى العلم، في حين لا تبارك اللغة العربية هذه المقولة وفي آية أخرى: (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً) وثمة مفردات قرآنية أخرى تفيد اللايقين مثل: (عسى)، (ولعل) والحصيلة هي أن الإيمان بالمعنى الذي ألمعت إليه يتلاءم تمام الملائمة مع الشك فقيمة المؤمن أن يثبت على إيمانه رغم شكوكه، إلاّ إذا حلَّ ما هو أقوى، وهذا ما قد أعالجه لاحقاً.

• يُفهم مما ذكرته قبل قليل أن المؤمن ليس الذي يحتفظ بإيمانه رغم شكوكه، وإنما لا بد لـه أن يشك ويتحرّك ويتحوّل؟

○ هذا صحيح، وإذا لم يوح كلامي الأخير بهذا المعنى، فإنني أغيّره إلى ما أشرتم إليه الآن.

• أي أننا إذا اعتبرنا المؤمن محطم أوثانٍ كما ذهبتم، فلا بد من الالتفات إلى أن فأس محطم الأوثان هو الشك فلا يتحتم على المؤمن أن يكون متقبّلاً (receptive) وحسب، وإنما عليه أن يصنع بيديه فأسه لتحطيم الأوثان، ولا يبقى بانتظار أن يُهدى إليه الفأس من قبل الآخرين على شكل نقد أو تشكيك؟

○ نعم، إننا يجب أن نبادر (initiation)، ولا نبقى منفعلين إزاء ملاحظات الآخرين النقديّة والخلاصة هي أن الشكّ يجتمع مع الإيمان الديني دون عائق، فهو لا ينسجم مع الإيمان وحسب، بل ويشكّل واحداً من العناصر المكونّة للإيمان يسجّل فرويد في كتابه (مستقبل وهم) أنه إذا أراد الإنسان تمحيص عقيدة دينية، يعرقلون افصاحه عن شكوكه بإحدى أدوات ثلاث:

الأولى: تشديدهم على أن الشك يضمر الاهانة فحينما يقارب الإنسان بعقله الصغير مداركه المحدودة ما اعتقده كلّ آبائه وأجداده وأسلافه، وأعاظم قومه ليشك فيه، فإنه يهينهم، ويومىء إلى عدم اكتمال عقولهم وأذواقهم وإلى تخلّف مستوى وعيهم عن مستوى وعيه.

الثانية: تأكيدهم أن علماء الدين وخبراءه أثبتوا كلّ هذه المعتقدات الدينية والشاكّ فيها شاك في قضايا ثابتة الصحّة، والتطابق مع الواقع وعليه فالشك لا ينطوي على الحطّ من شأن السلف فحسب بل أنه ممارسة فيها الكثير من الشطط فالأداة الأولى تقارع الشك بمنطلقات أخلاقية، بينما الثانية تنطلق لحربه من مواقع معرفية. **الثالثة** التي تعرقل الشك فهي اللاهوت والتعاليم القائلة: إن الشك غير محمود عند الله، وإذا شككت كنت آثماً ومن ثم فإن الشكّ إما إهانة أو خطأ أو معصية ويسوق فرويد أدلّة متينة مسهبة في كتابه على تهافت كل هذه المقولات وفي القرآن تعابير تلمح إلى ما يشبه هذه الفكرة (أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون) (ربنا إنّا أطعنا سادتنا وكبراءنا).

• قررتم أن الإيمان فهم وجودي خاص للمعتقدات الدينية والمعتقدات الدينية لا تقبل الإثبات العقلي فما سند هذا الفهم الوجودي للمعتقدات الدينية وما قواعده ومرتكزاته؟

○ أخال أنكم تسألون؛ إذا لم نتسلّح بدليل على الإيمان فماذا سيبقى لهذا الإيمان من أركان ينهض عليها؟ أتصوّر أن الإيمان يقوم على أن الواقع يتضمن دائماً ثغرات، ومناطق فراغ تجعل الإيمان ممكناً؛ بمعنى أن الواقع إذا تجلّى للجميع على غرار واحد،

أو كان بالمستطاع اثبات جميع القضايا الخاصة بالواقع اثباتاً عقلياً، لاقتنع الجميع بها، واعتقدوا بصوابها واعتنقوها، ولما بقيت فسحة للإيمان من ناحية أخرى؛ إذا أثبتنا خطأ قضية ما بأدلة عقلية حاسمة، لما اعتقد بها إنسان على وجه المعمورة وإذا وجدنا أننا في ظروف تخوّلنا أن نؤمن بقضايا، ولا نؤمن بأخرى فمرّد ذلك إلى كونها قضايا لا تقبل الإثبات، ولا التفنيد بمناهج عقلية بكلمة ثانية؛ حينما ينادي النص الديني: (يا أيها الذين آمنوا، آمِنوا)، أي حينما يأمرنا بالإيمان فهذا يشي بأن الإيمان ممارسة إرادية، وإلاّ لما تعلق بها الأمر وبالإمكان ملاحظة مثل هذا في الكتاب المقدس أيضاً يقول القديس بولس في رسالة للعبرانيين: من تقرب إلى اللص فقد وجب عليه الإيمان به وإذا كان الإيمان واجباً يؤمر به الناس فهو عمل إرادي بلا ريب والآن أسألكم؛ إذا برهنت لكم بدليل رياضي محكم أن الزوايا الداخلية للمثلث تساوي180 درجة، فهل يمكنكم رفض الاعتقاد بهذه القضية؟إذن حينما يكون الإيمان تفويضياً، فلا بد أن يكون موضوعه قضية لا يمكن الاستدلال عقلياً لصالحها، ولا لصالح نقيضها وإذا لم يتوفر هذا الاستدلال كنّا على الحياد تماماً من وجهة نظر معرفيّة وفي مثل هذه الظروف فقط يمكن الحث على الإيمان بقضية، وعدم الإيمان بأخرى أريد القول: إننا إذا اعتبرنا الإيمان فضيلة من الفضائل الدينية، لا بد أن ينظر إليه كممارسة إراديّة، ومن ثم، لا مندوحة من أن يكون إيماناً بقضية لا يبرهن عقلياً على صوابها أو خطئها والإيمان في ديننا الإسلامي إحدى الفضائل بل إن المفكر الياباني المعروف توشي هيكو ايزوتسو لا يعتبر الإيمان فضيلة وحسب، وإنما يعدّها أم الفضائل كلها. أم الفضائل الدينية من وجهة نظر ايزوتسو فضيلتان الإيمان والشكر، وأم الرذائل في نظره اثنتان: الكفران والكفر نقيض الإيمان والشكر والاعتقاد السائد في المسيحية هو أن الفضائل الأم ثلاث، وتسمى الفضائل الإلهية theological virtues الإيمان، والأمل، والعشق والإيمان من الفضائل في اليهودية أيضاً إذن فهو فضيلة في كل الأديان الإبراهيمية، وإذا كان فضيلة فلا مفر من أن يكون حصوله اختياراً، وإذا كان اختيارياً وجب أن يكون متعلّقه قضية لم يقم لها، أو عليها دليل عقلي قاطع.

• الشيء الذي يستنبت الشك، يستجلب الإيمان أيضاً، والعكس صحيح؟

○ نعم، بالضبط، فإذا تعذّر الشك، تعذّر الإيمان. إذا كانت الأدلة على قضية ما ساطعة إلى درجة تحتم عليك التسليم وتسدّ كل طريق للشك، لا يمكنك الإيمان نقول إننا نؤمن بالحياة بعد الموت، ونؤمن بوجود إله خالق.

• **جون هيك هو الآخر يقول إن هناك حفرة يملؤها الإيمان؟**

○ نعم، الإيمان فهم وتصور وجودي لا يتأتّى إلاّ في الفراغ المعرفي حيثما كان فراغ معرفي تسنّى الإيمان، وطبعاً تسنى عدم الإيمان أيضا.

• **أي أن الهوّة التي يقفز فيها المؤمنون بتعبير كيركگورد، هوّة معرفية؟**

○ نعم، سبق أن أوضحت على نحو التفصيل أن القفزة الإيمانية لكيركگورد قفزة في وادٍ معرفي فحينما يكون ثمة فراغ معرفي، سيستطيع الإنسان القفز فيه، أما إذا لم يكن فراغ معرفي سيستحيل القفز، وسيتبدّى المرء منفعلاً مسيّراكما هو حاله قبالة القضايا الرياضية والمنطقية، إما أن يوافق انفعالياً أو يرفض انفعالياً، ذلك أن البراهين الجازمة لا تترك أي فراغ معرفي.

• **ما ميزة هذه القفزة المعرفية عن التفكير الطامح؟ ما الذي يجعل هذه الحال الوجودية مختلفة عن ما يسمى التفكير الطامح؟**

○ يناقش علماء نفس الدين إشكالية السمات المميزة للإيمان عن بعض الحالات النفسية المقاربة مثلاً ما فرق الإيمان عن الفوبيا (phobia)، أو القلق المجهول؟ أو فرق الإيمان عن الوهم (illusion)؟ أو ميزة الإيمان عن الهذيان(delusion)؟أو العلامات الفارقة بين الإيمان والخيال(hallucination)؟ وثمة دراسات حول فوارق الإيمان عن الـــwishful thinking أو التفكير الطامح لقد خاض علماء نفس الدين في هذه الموضوعات، واستنتجوا أنه من أجل أن لا يختلط الإيمان بغيره من الحالات النفسية لا بد من ابتكار اختبارات للإيمان، وهكذا احتلت موضوعة اختبارات الإيمان مساحة واسعة مهمّة في علم نفس الدين أما عن التفكير الطامح وميزاته عن الإيمان أقول: إن الأول حالة اعتقد في نطاقها (أن ألف هو باء) لحبي ورغبتي أن يكون ألف هو بإنني أطمح أن يكون ألف هو باء لذلك اعتقد بطموحي هذا أما الإيمان؛ فقال عنه علماء النفس إنني اعتقد أن ألف هو باء لأنني آمل أن يكون ألف باءا، وأعمل بمقتضى أملي|فأجد أن من الممكن فعلاً أن يكون ألف باءا.

• **إذا توجّب أن يتبرعم الإيمان في الفراغ المعرفي، فما مرجحات الإيمان على عدم الإيمان؟ بعبارة أكثر دقة، ما مرجِّح الإيمان بقضية على الإيمان بنقيضها فإذا كانت قضية (ألف هو باء) تفتقر إلى دليل يقيني على صوابها أو سقمها، فلماذا أؤمن بصحتها ولا أؤمن بخطئها؟ مع أن هذه القضية، والقضية المناقضة لها تقفان على مستوى واحد في الاعتبارات المعرفية، أي أن قيمتهما المعرفية متساوية، بيد أن أموراً أخرى قد ترجِّح**

كفة هذه على تلك أو تلك على هذه فما هي هذه الأمور؟

○ من هذه الأمور تلبية الاحتياجات على المستوى العملي والحياتي، أو إشباع الحاجات الوجودية للبشر فحينما نؤمن قد تمنحنا القضايا التي نؤمن بها السكينة أو لا تمنحنا وقد تهدي لنا البهجة أو لا تهدي وربما حققت لنا الرضا الباطني أو لم تحقق وقد تحسِّن علاقاتنا الاجتماعية، أو لا تفعل شيئاً في هذا السياق كل هذه الاستحقاقات يمكن أن تعمل كمرجّحات للإيمان بالقضية أو بنقيضها تبعاً لنظرتنا عن الدين.

• تحدث بعض المفكرين والنقاد حول غياب الله عن العالم الحديث وربما أمكن التأشير إلى أسباب هذه الحالة من ذلك إمكانية تقديم تفسير ميكانيكي مكتف بذاته بعيداً عن افتراض إله للعالم في العصر الحاضر وأيضاً تراجع احتمال حدوث تجارب دينية عميقة في مستوى التجارب النبوية عما كان عليه في السابق بشكل كبير وثالثاً: إعادة صياغة بعض الأدلة التي كانت تقام على عدم وجود الله، وطرحها من جديد على نطاق واسع، ومثالها إشكالية الشر التي عرضت لها صياغة منطقية (logical)، وأخرى قرائنية (evidential) لسؤال هو: إذا نظرنا لغياب الله بهذا المعنى، أفلا يكون الإيمان أصعب في العالم المعاصر، ومن ثم ألا توجد مسوّغات كافية للحديث عن أزمة إيمان في عصرنا الحديث؟

○ أخال عموماً أن الإيمان في العالم المعاصر ليس أصعب منه في العالم القديم، كما لا يمكن القول إنه اسهل؛ فمن ناحية تعاضدت عدة عوامل لتزيد من صعوبة الإيمان، ومن ناحية ثانية؛ اجتمعت مؤثرات أخرى لتجعل من الإيمان أسهل منالاً في عصرنا الراهن وإذا سألنا: هل العوامل المعرقلة تغلّبت على العوامل المساعدة في نهاية الشوط، أم العكس؟ يجب القول: إنني لا أمتلك جواباً على هذا السؤال ولكن إذا أصرَّ السائل، ربما أمكنني القول إن الإيمان أضحى اليوم أصعب ومن أسباب تراجع الإيمان ما ذكرتموه من أن التفاسير الميكانيكية المغلقة غير المحتاجة إلى افتراض الله أصبحت ممكنة وأوافقكم على ضمور التجارب الدينية، مضافاً إلى قيام أدلة نالت من بعض القضايا الدينية هذه جميعاً عوامل تضافرت لتعرقل الإيمان في عالمنا المعاصر، وتضيّق دائرته عمّا كانت عليه في السابق. وأضيف إلى ما أشرتم إليه عاملاً رابعاً هو شيوع المناهج الاستدلالية، وربما ناهز تأثير هذا العامل تأثير كافّة العوامل الأخرى التي ساعدت على انحسار رقعة الإيمان، أتصوّر أن عقلية نبذ التعبّد أسفرت عن نفسها بأسطع ما يكون على مسرحين:

الأول: ما يسمى بالانجليزية free thinking، فالبشر المعاصرون يقطرون تفكيراً حرّاً، ونبذاً للتعبّد والتقليد فمن غير المستساغ لديهم أبداً أن يقولوا إن (ألف هو باء) لأن فلاناً قال (ألف هو باء) إنهم مسكونون بروح استدلالية لا تحبِّذ أن يتدخل التقليد في عملية الاستنتاج.

والنقطة الأخرى التي أظنها الوجه الآخر لنفس هذه العملة هي شيوع مبدأ المساواة لدى البشر ومغزى هذا المبدأ أن الناس جميعاً متساوون في أن نقتنع بآرائهم أو لا نقتنع وهذا يعني غياب المراتب المتدرجة التي كان البشر يصنفون على وفقها واختفاء الفوارق في الاحترام (respect) الذي نكنّه لهذا وذاك الواقع أننا نثبّت للجميع احتراماً ومكانة متساوية؛ بمعنى أن كلامهم إذا كان مقنعاً ومبرهناً أخذناه وإلاّ رفضناه مجمل هذه التغيّرات جعلت الإيمان اليوم أصعب منه بالأمس لكنني أعتقد أن ثلاثة عوامل حديثة يسّرت عملية الإيمان في العصر الحديث:

الأول وهو بتصوري عامل مهم، أن العقلانية ذاتها التي لا نفتأ نتبجّح بها، تقاذفتها الشبهات والشكوك في غضون القرن الأخير على أقل التقادير، وداهمتها الاحتجاجات والمؤاخذات من كل حدب وصوب أقول في غضون القرن الأخير على أقل التقادير؛ لأننا إذا أردنا تقصّي مجافاة العقل والعقلانية في القرون الماضية من تاريخ الفكر الإنساني، وجدناها حافلة في تلك الأزمان، فسنلاحظ نقد العقل لدى هيوم أولاً، ثم كانط، ثم في المشروع الذي جاء به ماركس، ونيتشه، وفرويد، وأخيراً نجده في قراءة جديدة لنيتشه قدمها ميشيل فوكو هذه النقود لم توفّر شيئاً من مكانة العقل، وهيبته؛ لأنها دللّت على أن كل أفكارنا محض ايديولوجيات، ولو أردنا محاكمتها بدون مجاملة، سنجدها جميعاً بلا أدلة ولا إثباتات.

الحدث الآخر الذي فتح الآفاق أمام الإيمان هو تطور الهرمنيوطيقا ولا اقصد بالهرمنيوطيقا، هرمنيوطيقا النصوص الدينية وإنما الهرمنيوطيقا الفلسفية بمعنى إمكانية تفسير الكون والوجود على أنحاء مختلفة ليس العالم بحيث يتمكن كل من يحسن فتح عينيه أن يرى حقائقه كما لا يمكن القول: إن الذين لايرون الحقائق، لم يحسنوا فتح أعينهم أو أن في أعينهم رمداً فحتى حينما ننظر لهذا الكون بعينين سالمتين تماماً، ستتكون لدينا أكثر من قراءة وأكثر من تصور حوله اعتقد أن الهرمنيوطيقا بهذا المعنى فتحت مجالاً واسعاً بوجه الظاهرة الإيمانية في عالمنا المعاصر.

ثمة عامل ثالث أرى له أهمية كبيرة في تعضيد الإيمان وقد شدّد عليه هيوستن اسميث أكثر من باقي المفكرين المعاصرين، طارحاً حوله آراء جد متينة توصل الإنسان

المعاصر إلى أن ثمة إشكاليات لا يمكن بتاتاً الوصول إلى نتائج بشأنها توسّلاً بدراسة الكون والطبيعة تمثّل هذه الإشكاليات المعاني النهائية للأشياء، والقيم الأخلاقية الذاتية، والعلل الغائية، والأشياء غير المرئية، واللامادية وسواها من الأمور التي لا يمكن تفسيرها، والوصول بشأنها إلى نتائج مرضية عبر التوغّل في دراسة الطبيعة، والعالم. وإذا اقتنعنا بهذا قد يقال: ان الدين جاء ليقدم لنا القيم الأخلاقية الذاتية؛ أي القيم التي نشعر بها أخلاقياً لا علمياً، وتكون ذاتية لا عرضية، ومطلوبة لذاتها لا لغيرها وقد ينادي شخص بأن الدين جاء للافصاح عن العلل الغائية، وللكشف عن الأمور المستعصية على الإدراك العقلي. اريك فروم مثلاً من الذاهبين إلى هذا القول فهو بالرغم من ابتعاده عن أي توجّه أو نزوع ديني يعتقد أن الدين جاء ليجيب عن الـ(لماذا)، أما الـ (كيف) فبمقدور العقل والعلوم البشرية الإجابة عنها والآن لنضع هذا الكلام بجوار كلام نيتشه القائل: إننا لا نستطيع العيش إلاّ إذا عرفنا الـ(الماذا)، حينئذ سيكون بمستطاعنا التكيّف مع كل أنواع الــ(كيف) إذا ما عرفنا الـ(لماذا) وبهذا يستشف أن الأرضية تمهدت للإيمان أكثر في العالم المعاصر. ولكن أعتقد عموماً أن نبذ التعبّد لدى إنسان عصر الحداثة وما بعد الحداثة ضيّق الخناق على الإيمان.

• **ألمحت إلى أن إحدى معالم الإنسان المعاصر نبذه للحالة التعبّدية ومطالبته بالدليل، وهذه عقبة تعتور مسيرة الإيمان في الحقبة الراهنة. ألا يمكن في رأيك المناداة بتعبّدية مبرهنة؟ وللتمثيل أقول حينما يريد شخص أن يتعلم الموسيقى سيراجع أستاذاً في الموسيقى وبعد أن يتيقن من مهارته وخبرته سيأخذ تعليماته أخذاً تعبّدياً تقليدياً من دون مطالبة بالدليل وعلى هذا النحو يمكن أن يتعبّد الناس بتعاليم الأنبياء ودليلهم في ذلك أن الأنبياء هم أساتذة التدين ونماذجه العليا؟**

○ تتراءى في هذا الأفق نقطتان نقطة مفهومية، ونقطة مصداقية عبارة (التعبد المبرهن) من الناحية المفهومية عبارة متناقضة ذلك أن التعبد إذا كان مبرهناً، فهو ليس تعبّداً، بسبب كونه مبرهناً ينهض على أدلة وشواهد أي أنني إذا أثبتُّ أن كل ما يقولـه فلان من الناس صحيح، أو أن كل ما يقولـه صالح ومفيد، لن يعود اتباعي لما يقولـه تعبداً وإنما فكرة قائمة على أدلة اكتشفتها وسقتها ولكن من الناحية المصداقية أومأتهم إلى أن (التعبّد المبرهن) إن صح هذا التعبير لـه مصاديقه في الحياة العملية اعتقد أن هذا القياس، قياس مع الفارق من جهتين: الأولى حينما أتعبّد بما يقولـه أستاذي في الموسيقى، فإن تعبدي هذا يستند إلى تجارب موفقة كانت لهذا الأستاذ في تدريس الموسيقى هذه التجارب الموفقة، والماضي الزاهر هو الذي يدفعني إلى التعبد بما

يقولـه بكلمة ثانية أنا أتعبّد بما يقولـه إنسان أعلم بصلاح نتائج التعبد بتعليماته أما في مضمار الدين والتدين فإن نتائج الإيمان بالأنبياء تظهر في الآخرة غالباً، الآخرة التي لا علم لنا بها الآن.

• أفلا يوجد للسير على هدى الأنبياء نتائج دنيوية يمكن الوثوق بها؟

○ إذا حصرنا هذه الموفقيات في تلك التي شهدها التاريخ الموضوعي، فستبدو أطروحتكم صحيحة إذا كانت علامات الإنسان السعيد هو أن يعيش السكينة والبهجة، والأمل في هذه الحياة الدنيا، فلن يعود ذلك القياس قياساً مع الفارق بيد أن الأديان، ولا سيما الأديان الإبراهيمية تقول أكثر من هذا إذن لا تظهر نتائج تعاليم كهذه إلاّ في الآخرة.

• ولكن هناك سبل أخرى للحكم على الموسيقار سوى تنشئته تلاميذ كفوئين! فإذا كان عازفاً ماهراً دل ذلك على مكانته المرموقة في عالم الموسيقى! والظاهر أن الناس تؤمن بالأنبياء وتتعبد بتعاليمهم عبر هذه الآلية! وكأن النبي حينما ينطق بكلامه يشعر مخاطبوه أنهم حيال صوت سماوي ملكوتي يأتي من عالم آخر؟

○ ينبغي أن ننظر في معنى (الصوت الحسن) ضمن نطاق ما نحن فيه، أي في نطاق موضوع النبوّة والدين والإيمان يطرح الأنبياء سلسلة مدعيات و(حسن صوتهم) يكمن في صحّة هذه المدعيات ولكن يبدو أن صدق معظمها لا يتبدّى إلاّ في عالم الآخرة إن القسم الأكبر من مزاعم الأنبياء، وليس جميعها، تنتمي لشعبتين:

1ـــ مزاعم خاصة بعالم ما بعد الموت.

2ـــ ومزاعم تتعلق بعالم ما بعد الطبيعة كوجود الله والملائكة.

وكلا الشعبتين لا تخضع لدائرة اختباراتنا وفحصنا.

• لكن هذا يستند إلى واحدة فقط من نظريات صحّة الأديان وأحقيّتها؟

○ جون هيك مثلاً يعتقد بهذه النظرية، أي بنظرية قابلية النتائج للفحص والاختبار.

• ذكرت أن ذاك القياس قياس مع الفارق من جهتين، ما هي الجهة الثانية؟

○ الجهة الثانية هي أن شخصاً قد يقول لا شأن لي بالملف الايجابي الناجح لفلان من الناس أنا لي حاجات معينة اتّخذ الخطوة الأولى تعبّداً، فإذا أشبعت حاجاتي، وضعت الخطوة الثانية تعبّداً أيضاً، فإن ارتفع جزء آخر من حاجاتي، قطعت الخطوة الثالثة وهكذا إلى آخر الشوط أي أنني الاحظ نتائج تعبّدي خطوة خطوة وهذه الآلية هي الأخرى لا تنفع مع الأديان، والمذاهب الدينية فمن بعد الموت فقط سيتضح هل يشبع الدين حاجاتنا أم لا؟

• علم النفس يوزع الأشخاص إلى مجاميع مختلفة من حيث الشخصية فهل يستلزم الإيمان والبقاء على الإيمان نمطاً نفسيّاً خاصاً، وأرضية سايكولوجية محدّدة أم لا؟ بتعبير ثان؛ هل يقتضي الإيمان قابلية نفسية خاصة؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يصح مطالبة المفتقر لهذه القابلية النفسية أن يكون مؤمناً؟ وهل يمكن الارتكاز على هذه الفكرة للانطلاق منها إلى القول بأن التدين أساساً حق من حقوق الإنسان وليس تكليفاً يفرض عليه؟

○ يعتقد غالبية علماء النفس أن القابلية للإيمان أضعف عند بعض الناس فيما هي أشدّ لدى البعض الآخر ومن ثم لا يمكن التوقع من كل الناس، وبنفس المستوى أن يكونوا مؤمنين وهذه ظاهرة يمكن أن تسحب على حالات وقضايا أخرى مساعدة الفقراء مثلاً ممارسة أخلاقية، لكن البخل إذا كان طبعي، وسجيتي التي ولدت عليها قد لا أدفع للفقراء إلاّ مبالغ زهيدة جدا عقب كثير من مجاهدة الذات أما أنت الذي ولدت لوالدين سخيين فقد تنفق مالاً كثيراً على الفقراء بلا أي جهاد نفس أو مكابدة روح وربما كان الإيمان كذلك أي أن قابلية الأشخاص للإيمان ذات مراتب ودرجات فرويد على سبيل المثال؛ يعتقد أن التابعين لغيرهم نفسياً، والذين لا تفارقهم حالات الطفولة، لهم قابلية أكبر للإيمان لأن الإيمان لون من ألوان التبعية والتعلق بشيء وإذا استخدمنا اللغة الانجليزية قلنا أنه نوع من الـ clinging فالإنسان المؤمن كسفينة تجد لها مرسى وسط بحر عاصف يعجّ بالأخطار يقول فرويد: إننا في طور الطفولة نحيي شكلاً من التعلق بآبائنا، ثم نكتشف أننا لا نستطيع التعويل حتى على آبائنا فقد كانت لهم طوال حياتهم اخفاقات وشطحات وكبوات كما لنا نحن وإذا كنّا ما نزال نعيش فترة الطفولة من الناحية النفسية، سنبحث عن أب آخر يكون أكبر وأقدر وأحبُّ للخير معنى هذا الكلام أن الذين يتخطّون طور الطفولة تضعف قابليتهم للإيمان أنا لا أحكم على صحة أو سقم هذه النظرية، بيد أن هذه التباينات موجودة على كل حال أريك أريكسون عالم النفس الأمريكي ذو الميول الالحادية الخاصة، والذي يعد من رموز النهضة الثانية لعلم النفس، أي النهضة السلوكية، لـه كتاب بعنوان (الطفولة والمجتمع) Childhood and Society يقول فيه: إن المتسمين بروح توكل قوية، بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي إلقاء اعباء الذات على عاتق الآخر، يسارعون إلى الإيمان. وفريق من الباحثين نظير اريك فروم يشدّد على الهروب من الحرية فيقول: إن الذين يستخفّهم الإيمان هم الذين لا يطيقون الحريّة فالصبر على الحرية عسير جداً قد تحلو للإنسان بعض المستويات السطحية من الحرية، غير أن تحمل أعباء الحرية بالمعنى الدقيق

للكلمة صعب مستصعب فالحرية المطلقة بمعنى المسؤولية المطلقة يوضح اريك فروم أن الهروب من الحرية خصلة توجد في غالبيّتنا نحن الناس المتوسطين، وتحضنا بقوة على الإيمان وانطلاقاً من هذا، يرى أن منبت الأديان التي يسمّيها أدياناً سلطوية هو الهروب من الحرية وذهب علماء غيره الى أن السذّج، والبسطاء أكبر قابلية على الإيمان. أنا طبعاً لست في مقام نقد هذه النظريات، والحكم على صوابها أو تهافتها، بيد أنني لا أشكّ في أن ثمة أصنافاً سايكولوجية أقل قابلية للإيمان من غيرها هؤلاء إذا كان لهم الحد الأدنى من الإيمان، فيجب أن نشكرهم عليه، ولا يصح أن نطالبه بأكثر منه وهم يتوزعون إلى فئات عديدة:

الفئة الأولى: العاملون بنصيحةكانط إذ يقول: فكِّر بنفسك، هؤلاء مجبولون على التفكير، أو أنهم اكتسبوا هذه السمة عن البيئة والتعليم، وصار التقليد والتعبّد صعباً عليهم جداً؛ لذلك نراهم قلّما يؤمنون.

الفئة الثانية: هم الذين بمقدورهم وضع أنفسهم مكان الآخرين هؤلاء أيضاً تضعف مرتكزاتهم الإيمانية إني إذا نظرت لمدينة طهران من نافذة شقتي رأيتها بشكل معين وإذا لم أكن قد شاهدت طهران من نافذة شقة أخرى، أمكنني الإيمان بالصورة التي ألاحظها من نافذة شقتي أما إذا سبق وأن نظرت إليها من نوافذ الآخرين فسأتذكر أنني رأيتها على شكل آخر، واستنتج أن بالإمكان رؤيتها على شاكلة أخرى، وسأخسر قدرتي على الاستعصام المطلق بالصورة التي تمنحها لي نافذتي.

• **أشرتم في معرض الإجابة عن أحد الأسئلة أن الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة ضاعفت الفرص أمام الإيمان، وتقول الآن أن التفاسير المتعددة للعالم واكتشاف هذه التعددية التي هيَ تعددية هرمنيوطيقية بلا مراء، تقطع الطريق على الإيمان؟**

○ هذه ملاحظة دقيقة ومشكورة ينبغي التفريق بين نمطين من الإيمان الإيمان بالمعنى العام، والإيمان بالمعنى الخاص الإيمان بالمعنى العام هو صرف الإيمان، أما الإيمان بالمعنى الخاص فهو الإيمان بنظام ديني أو فكري محدّد الهرمنيوطيقا الفلسفية ترفد الإيمان بالمعنى العام، أما وضع الذات موضع الآخرين فيعرقل الإيمان بالمعنى الخاص في مثل هذه الحالة سيغدو التمسك الإيماني بدين معين عملية عسيرة فلأجل اللعب يكفي أن يكون لك أعضاء صحيحة، وجسم سليم، لكن هذا لا يعني أن كل صاحب جسم سليم لا بد أن يلعب كرة السلة فقد يلعب كرة القدم وان يختار الإنسان

كرة القدم أو كرة السلة قضية تتصل بعوامل ومحبِّذات أخرى. أعود إلى السؤال السابق كنّا نتحدث عن فئات ذوي القابليات الضعيفة للإيمان.

الفئة الثالثة: هم مرهفو الإحساس إزاء آلام الآخرين، ومتاعبهم ونظرتهم للدين عموماً نظرة كونية متفائلة ترى العالم خيراً وصلاحاً، وهذا ما توحي به أغلب التعاليم الدينية بشكل مباشر أو غير مباشر، فإذا كنتُ بليداً من الناحية العاطفية لا أشعر بمصاعب الآخرين ومكابداتهم، قد أستطيع تقبّل النظرة المتفائلة التي يطرحها الدين، أما مرهفو المشاعر حيال آلام الغير ومراراتهم فسيترددون في الالتزام بمعتقداتهم الدينية أنا شخصياً كلما استحضرت قصة ذلك المتضرر من زلزال ليسبون يخالجني ألم فظيع إذا استشعر الإنسان آلام ذلك الأب ستنتابه الشكوك في الرؤية المتفائلة للأديان طبعاً قد يتسنى إنكار هذا التفاؤل الديني بلطائف الحيل فقد نقل عن أحد العرفاء أنه كان يقول: إلهي إنني سأقف يوم القيامة على بوابة جهنم، وكلما أردت إلقاء أحد فيها خاطبتك أن سجِّل ذنوبه في صحيفتي حتى أدخل الجميع إلى الجنة، وأبقى مكانهم في الجحيم لوحدي هذا لون من الاعتراض يصدر عن أناس رقيقي المشاعر عزيز عليهم عنت الآخرين، لذلك يتساءلون لم الجحيم أصلاً؟ ألا تكفي الناس آلامهم وويلاتهم في الحياة الدنيا؟

• **أليست هذه صياغة أخرى لإشكالية الشر باعتبارها من قرائن عدم وجود الله(evidential problem of evil) ؟**

○ نعم هذه إحدى القرائن بالطبع قد نقبل براهين الفيلسوف الفلاني لتبرير آلام الناس وعنتهم جون هيك على سبيل المثال يرى أن العالم ليس راحة الجسم، وإنما مصنع الروح لو كان الله يريد خلق واحة لاستراحة البشر لنقضت ذلك الأمراض والفقر والمظالم والجرائم لكن الباري أراد خلق ساحة لصناعة الأرواح وتساميها المتصلب عاطفياً يرى أنه لا ضير من تعرض البشر للآلام والعذاب ردحاً من الزمن، لأن ذلك سيصوغ نفوسهم ويصنعها لكنكم تصوروا مشاعر الذي يحتاج ابنه إلى عملية جراحية، وهو لا يمتلك تكاليفها فيراجع المستشفى ويبكي ويتوسل إلى العاملين هناك أن يجروا العملية الجراحية، وسيأتيهم بالمال غداً، لكنهم يمتنعون عن ذلك، ويؤدي التأخير في اجراء العملية إلى موت الطفل وعند الفجر يلفّون جسد ابنه البارد في بطانية ويسلمونه للأب إذا استشعر المرء أحزان هذا الوالد وعذاباته تعذّر عليه أن يرى العالم مصنعاً للأرواح كما يوصيه جون هيك اعتقد أن الاعتراضات التي يطلقها المرهفون أحياناً تقارب هذه المسألة الإيمان عسير على بعض النفوس الرقيقة المشاعر.

• بناءً على هذا ستغدو بعض الفضائل مانعاً من موانع الإيمان؟

○ أجل، هذا صحيح بل إن قيمة الإيمان وأهميته في أنه صعب المنال وعلى حد تعبير اسبينوزا: أطهر الأشياء أصعبها منالاً، عظمة الإيمان تكمن في أن يؤمن الإنسان رغم تحليه بخصال التفكير العميق والمشاعر اللطيفة واللادوغمائية، وصبره على كل متاعب الإيمان.

• تقليدياً، ثمة محاولات مهمة لربط الإيمان باليقين ولكن ذكرتم أن اليقين مرتبة عويصة جداً في حقبتنا الراهنة فهل يمكن اجتراح قراءة جديدة تضع (الأمل) موضع (اليقين) في معادلة الإيمان؟ بكلمة أخرى هل يمكننا اعتبار الإيمان الديني نوعاً من الأمل؟

○ نعم، يبدو لي أن هذه قراءة مستساغة للإيمان لا يتسع المجال لمناقشة علاقات الإيمان ببعض الحالات النفسية ولكن في كتب علم نفس الدين، وحتى بعض كتب علم اجتماع الدين دراسات شيقة عن ارتباط الإيمان بحيثيات نفسية أخرى كالأمل والانتظار والتوكل، والعشق والجزم واليقين في سياق علاقة الإيمان باليقين التي نحن بصددها، يمكننا كما عبّرتم أن نعد الإيمان الديني نوعاً من الأمل، شريطة أن لا نخلط بين الأمل، والتفاؤل البليد التفاؤل مشهود في مضامين التعاليم الدينية؛ أي أن هذه التعاليم متفائلة على العموم بيد أن التفاؤل غير الأمل فالأمل لـه منجمان وإذا أردنا اعتبار الإيمان الديني لوناً من ألوان الأمل أمكننا ذلك من وجهين:

الأول: هو أن الإيمان الديني ينبثق في الفراغ المعرفي، وفي نوع من اللايقين النفسي المتماشي مع الفراغ المعرفي، وفق هذا يمكن القول: إن الذي يملأ ذلك اللايقين، أو الفراغ المعرفي هو الأمل.

الثاني: أن ثمة وجهاً آخر يخّولنا اعتبار الإيمان الديني نوعاً من الأمل، وهو أن الأمل يقوم على قواعد ميتافيزيقية كيف؟ إذا اقتنعتم فعلاً أن العالم يتلخص في عالم الطبيعة، فلن يبقى مجال للأمل فإذا اختزل الوجود في عالم الطبيعة أمكن التكهّن بكل الأشياء على نحو من الانحاء، فيمكن التكهن بآثار وتبعات كل الأشياء أما حينما يسكنني الأمل، أتوقع أن أتلقى نتائج وآثاراً فوق ما تقرّره الظواهر الطبيعية والأمل أساساً هو تخطّي الظواهر، فمثلاً: يقال لك إن غدة سرطانية ظهرت في دماغ ابنك، وسرعة نمو هذه الغدة وآلية تضخّمها معروفة فإذا لم يكن الوجود سوى هذه الطبيعة، أمكنك وفق القوانين العلمية المكتشفة

لحد الآن أن تتكهّن بموت طفلك بعد شهرين ولكن لماذا يأمل هذا الأب أن يبقى ابنه حياً بالرغم من معرفته قوانين الطب وضروراته؟ لأنه ميتافيزيقياً لا يرى الوجود مقتصراً على عالم الطبيعة، وما تسوده من أحكام إنه يعتقد بوجود شيء آخر بإمكانه أن يبطل قوانين الطبيعة أحياناً أو أن يدخل الميدان عامل أقوى من العوامل التي صالت وجالت فيه الى الآن ضمن هذا النسق يحتاج الأمل إلى ميتافيزيقا، وإذا لم تتبنَّ هذا المنهج الميتافيزيقي، ستحرم الأمل ولن تقدر عليه وإذا لم تحمل هذه الرؤية الميتافيزيقية، لن تكون آملاً إلاّ إذا كانت المعارف العلمية غير متكاملة فتنفذ إلى دنيا الأمل من هذا الشرخ المعرفي أضيف في النهاية أنه يمكن فهم الإيمان كشعبة من شعب الأمل غير أن هذا الأمل سيزول تدريجياً، إذا لم ينجح في ما يعترضه من اختبارات يشير عالم نفس الدين رويسبر إلى نقطة مهمة في هذا الباب، فيقول: رغم أن العالم الموضوعي يبدو للوهلة الأولى ممكن التفسير بأشكال عدة، إلاّ أن هذا الحلم أو سكوت العالم الموضوعي عن التفاسير، والنظم الفكرية المختلفة ليس إلاّ إملاءً واستدراجاً، أما بعد ذلك، فسيتم اختبار هذه النظم واحداً واحداً، وإقصاء غير الصالح. أن الإنسان يستطيع للوهلة الأولى اختيار أي نظام من النظم العديدة الموجودة، إلاّ أن تقلّب الأزمان والأحوال يعرّض النظم للاختبار والتمحيص، وإذا نظرنا لنتائج هذه الاختبارات، سنرى أن بعض النظم خرجت من الامتحان ناجحة وبعضها فاشلة تماماً كما أأمل الخير من أحد الأطباءأفقد لا يتبدّل أملي يأساً بعد عملية أو عدة عمليات جراحية فاشلة، ولكن إذا تواصل الفشل على طول الخطأ ولم أفقد أملي في هذا الطبيب، وجب القول: إن هذا ليس بأمل، ولكنه نوع من الاضطراب النفسي.

• **ترك التدين والإيمان وراءهما تاريخاً طويلاً إلى يومنا هذا ما نتائج هذا الاختبار التاريخي في رأيك؟**

○ أعتقد أن النتائج كانت موفقة على المستوى الأنفسي، لكنها غير ناجحة على الصعيد الآفاقي بمعنى أن المؤمنين متى ما أرادوا تدعيم الدين بواقع آفاقي موضوعي، ظهر واقع آفاقي آخر يناقض الدين إذا أخذنا نظام العالم دليلاً على وجود منظم، فعندها لابد أن نستنتج من وجود الاضطرابات والتخلخل أن ثمة مُخلخِلٍ ومفسد، أو أن العالم يعوزه منظِّم من هنا إذا تقصينا في الآفاق قرائن(evidence) تعضِّد معتقداتنا الدينية، تحرّى منافسونا الملحدون في هذه الآفاق نفسها قرائنَ تفنّد منظومتنا، إن

الآفاق تضمر كلا السنخين من القرائن أما في المضمار الأنفسي، فالذي أراه أن الإيمان الديني تجاوز امتحانه بنجاح باهر فالدين على هذا الصعيد وفى بوعوده، ولعل هذا هو أبرز أسباب خلوده واستمراره، إنه اسبغ البهجة والطمأنينة على أناس، وانتشل آخرين من الشعور بالوحدة والكآبة، ومنح حياة البعض معاني رائقة، وجاد بالطاقة اللازمة لاحتمال الاجحاف والمظالم التي يعجّ بها العالم بهذا اللحاظ يمكن القول: إن الدين قد خرج من اختباراته بأكبر قدر من التوفيق.

• ماتصوركم عن التجربة الدينية، وكيف تفسرونها كظاهرة؟ ومن أي النواحي تبدو هذه الظاهرة تجريبية؟ ومن أي النواحي يمكن أن تكون دينية؟ وما علاقة هذه الظاهرة بالتجربة العرفانية؟

○ «التجربة الدينية» مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين، لثلاثة صنوف من الظواهر على الأقل: الأول نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، تشبه المعرفة الحسية. معرفة بالله أو بشيء مفارق ومتعالٍ(The Transcendent) أو حالة مطلقة (The Absolute) أو أمر جنائني (The Numinous). لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، ومن ثم فهو ليس معرفة غيبية للباري عزوجل، بل هو معرفة حضورية شهودية.

الصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلّى للإنسان عبر تأملاته في ذاته. ويعتبرها المؤمنون والمتدينون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للانسان نحو الله. المؤمنون والمتدينون يعتبرون النزعات والطموحات والآمال والتطلعات والشهود الروحانية والمعنوية لدى البشر، وشعور الانسان بالارتباط بشيء غير مرئي، كلها حالات لا تقبل التبيين ولا الإيضاح، إلاّ إذا وافقنا مقولة الفيلسوف الألماني رودولف أويكن Rudolf Euken (1846ـ 1926): «تنشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتنفخ فينا روحاً جديداً وتغيّر من علاقاتنا مع أبناء جلدتنا». الادعاء هو أن هذه الظواهر النفسية والمعنوية لا تقبل التفسير إلاّ بافتراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها «الله»، وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ«التجربة الدينية».

أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة والمعاجز والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء. مثلاً من يُلاحظ

اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم ابنه المريض، فكأنّه يشاهد تدخّل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك في الدعاء. هذه الأصناف أو الأنواع الثلاثة تسمى تجربة؛ لأن فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة. وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارةً معرفة بالله ذاته (النوع الأول)، وتارةً بالظواهر النفسية والروحانية (النوع الثاني)، وتارةً ثالثة بالتأثير المباشر لله في بعض الحوادث (النوع الثالث).

أمّا صفة «الدينية» الملحقة بهذه التجارب فمردّها حسب الادعاء الى كونها تشهد بالصحة لبعض القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة.

وأما حول علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية، فما من شك أن النوع الثاني والثالث من التجارب الدينية ليست من سنخ التجربة العرفانية، بمعنى أن أحداً لم يسمّ هذين النوعين من التجربة الدينية تجربة عرفانية. وبخصوص علاقة النوع الأول من التجربة الدينية بالتجربة العرفانية فقد قيل وكُتِب الكثير، وبرزت الى السطح اختلافات عديدة في وجهات النظر. هذه الاختلافات كانت غالباً وليدة الاشتراك اللفظي لمصطلح «التجربة العرفانية». وبدون أن نسرد المعاني المختلفة لمصطلح «التجربة العرفانية»، أو ندرس علاقة المصاديق المتنوعة للتجربة العرفانية بالنوع الأول من التجربة الدينية، يمكننا القول: إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي تطرحه معظم الأديان والمذاهب (الأديان الغربية أو الابراهيمية خاصة) وأن ذلك الإله كان شيئاً غير ذواتهم. وفي تجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرّب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الغيريّة والتمايز بين الأشياء، حتى بينه وبين الله. الجميع سمّى القسم الثاني تجارب عرفانية، أما القسم الأول فيسميها البعض تجارب دينية، والبعض الآخر تجارب عرفانية. بعبارة أخرى يسمّي بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) تجربة دينية، وتجربة وحدة الأشياء تجربةً عرفانية. والبعض الآخر يسمي كلا التجربتين تجربة عرفانية. وهناك من يستخدم اصطلاح التجربة الدينية بمعنىً عام يشمل التجربة العرفانية. والنتيجة هي أن التجارب التكثرية تختلف عن التجارب الوجودية، سواء أطلقنا على المجموعة الأولى صفة «دينية»، أو سمينا الثانية «عرفانية»، أو سمّينا كلا المجموعتين «عرفانية» أو «دينية».

• ما علاقة التجربة الدينية بالدين المصوغ عبر التاريخ على شكل مؤسسات ونظم اجتماعية معقدة؟

○ ما من شك أن كل دين لـه مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب

دينية لشخص هو عادةً مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي.

• هل ترتبط التجربة الدينية بالدين الشخصي، وهل تعد منطلقاً ومبدأً للدين الشخصي أم غايةً له، أم كلاهما معاً، أم أنها ليست أياً منهما؟

○ إذا لم نأخذ «الدين الشخصي» بمعنى مجرد الانتساب لدين معين، وهو طبعاً انتساب لا إرادي لأمر تاريخي، بل فهمناه بمعنى الالتزام الارادي الواعي بأحكام وتعاليم ديانة معينة على المستويين النظري والعملي، عندها نستطيع القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول (من بين الأنواع الثلاثة الواردة في جواب السؤال الأول) يمكنها أن تكون غاية الدين الشخصي. لاحظوا أنني قلت «يمكنها» ولم أقل «يجب»، أي ليست المسألة ضرورية، وإنما قد تكون التجربة الدينية غاية الدين الشخصي. وأنا أستعمل الغاية هنا بالمعنيين الممكنين للكلمة؛ بمعنى الهدف وبمعنى النتيجة. ومن الواضح أن هذين المعنيين مختلفان عن بعضهما. فالهدف هو الشيء الذي يتوخّاه الفاعل من فعله ويطلبه أو يأمل أن يصل إليه، سواء وصل إليه فعلاً أم لم يصل. أما النتيجة فهي ما يصل إليه الفاعل بفعله سواء طلبها أو لم يطلبها. بتعبير آخر الهدف شيء مطلوب يريده الفاعل قبل إقدامه على الفعل سواء أدركه فيما بعد أم لا. والنتيجة محصلة ونهائية للفعل سواء أريدت قبل بلوغها أم لا (والنجاح في الفعل ليس سوى انطباق الهدف على النتيجة). ما أريد قولـه هو أن التزام الشخص نظرياً وعملياً بدين خاص قد يكون بهدف حصول تجربة دينية من النوع الأول. ومن الممكن أن تكون نتيجة الالتزام النظري والعملي بدين معين حصول التجربة الدينية (النوع الأول). ولا ضرورة في الأمر في كلا الحالتين. ليس من المستحيل أن تكون التجربة الدينية من النوع الأول منطلقاً وبدايةً لدين شخصي. وربما أمكن الزعم أن هذه كانت حالة بعض مؤسسي الأديان والمذاهب.

تجارب النوع الثاني والثالث أيضاً يمكنها أن تكون منطلقاً للأديان الشخصية. أما أن تكون غاية، فيجب القول: إن النوع الثاني من التجربة الدينية قد يكون نتيجة الدين الشخصي، لكنه لا يكون هدفاً له. والتجربة الدينية من النوع الثالث بمقدورها أن تكون نتيجة للدين الشخصي وهدفاً لـه على السواء.

• كيف تنظرون للوشائج الممكنة بين التجربة الدينية والإيمان؟

○ هذا سؤال يرتبط تمام الارتباط بما نقصده من «الايمان». والواقع ان مفردة

«الايمان» ومترادفاتها في اللغات المختلفة وكذلك المفردات القريبة المعنى منها ذات دلالات متنوعة ومتباينة جداً في السنن الدينية المختلفة كالإسلام والمسيحية والأديان الرومية والأديان اليونانية، والديانة البوذية والهندوسية. وحتى في نطاق الديانة الواحدة هناك أنساق مختلفة لفهم ظاهرة الايمان. لهذا السبب تتعدد أيضاً وجهات النظر بخصوص متعلّق الايمان وموضوعه، فالبعض يرى متعلق الإيمان القضايا والأحكام، والبعض يراه الإنسان والبشرية، والبعض يقرر أن متعلق الايمان الموجودات اللاإنسانية، والبعض يراه القيم. فكيف يمكن الإجابة بسرعة وسهولة عن سؤال يشمل بين دفتيه كل هذه المعاني والمفاهيم والنظريات؟ ومع هذا من المناسب الإشارة الى بعض النقاط بشكل إجمالي.

إذا أخذنا الايمان بمعنى التصديق القلبي أو القبول بجملة عقائد قطعية (وهذا هو الرأي السائد في الكلام الاسلامي) ولم نلاحظ مصدر هذا التصديق أو القبول نستطيع عندها أن يكون لنا إيماننا المبتني على التعبّد بشخص معين (كالتعبّد بمؤسس الدين مثلاً) وهو ما يسمى «الايمان في التقليد»، ويمكن أيضاً أن يكون لنا إيماننا المبتني على العلم، أي على التصديق بعقيدة ثبتت صحتها «الايمان في العلم»، وكذلك يمكن أن يكون لنا إيماننا المستند الى الشهود والرؤية الباطنية أو الكشف والشهود العرفاني «الايمان في العيان». إذا فهمنا الايمان بهذا المعنى الواسع، أمكن القول: إن جميع الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمقدورها أن تكون مصدراً للايمان. أي أن الشخص الذي يمر بإحدى هذه الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمستطاعه عبر أدواته المنطقية أو السايكولوجية أن يبلغ حالة من تصديق أو قبول بعض العقائد الدينية. وفي هذه الحالة تكون التجربة الدينية علّة التصديق أو القبول بجملة من المعتقدات الدينية. هذا بالرغم من أن التجربة الدينية شيء والايمان شيء آخر.

أما إذا نظرنا للايمان بمعنى الاعتقاد الأوسع من الشواهد الموجودة. أي الاعتقاد الذي لم يقم الدليل على صدقه، سواء كان صادقاً في الواقع أم غير صادق، في هذه الحالة يمكن القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول على الأقل، تبدِّل الايمان علماً (أي عقيدةً صادقةً مبرهنةً) بالنسبة لصاحب التجربة ذاته. وبتعبير أبسط؛ إذا آمن الإنسان بالله كان صاحب تجربة دينية من النوع الأول. وعندها يتحول ايمانه بالله إلى علم بالله. بمعنى أنه يرتقي الى مرتبة أسمى في الاعتبارات المعرفية، فاعتقاده بالله بعد الآن ليس اعتقاداً أوسع من الشواهد الموجودة، وإنما هو اعتقاد يتناسب والشواهد الموجودة (بالطبع، هناك من بين فلاسفة الدين من ينكر هذا؛ لأنهم ينكرون

الحجية المعرفية لتجربة الله، أو حتى كامثال ميلز T.R.Miles في كتاب Religious Experience يرفضون أن يكون لعبارة «تجربة الله» معنى محصّل) من هذه الزاوية فإن التجربة الدينية غير الايمان. وإذا حصلت ارتقت بالإيمان الى درجة العلم وهو شأن معرفي أسمى.

أما إذا اعتبرنا الايمان من سنخ الاعتماد والتوكل، أي أخذناه بصفته حالة إرادية وليس معرفية. وبتعبير ثان إنْ لم نعتبره تصديقاً لحقيقةٍ ما، وإنما تسليماً لحقيقة مصدَّقة، عندها يمكن القول: إن كل أنواع التجارب الدينية يمكن أن تكون عللاً لحصول الإيمان.

•ما هي في رأيكم العوامل المساعدة على حصول التجربة الدينية؟ وما الموانع التي تحول دون وقوعها أو استمرارها؟

○ الإجابة عن هذا السؤال من اختصاص علماء نفس الدين، لكن الواقع أن علم نفس الدين هو الآخر لم يستطع الى الآن تحديد عوامل وقوع أو عدم وقوع النوع الأول من التجربة الدينية بشكل حاسم. طبعاً تذكر في علم نفس الدين بعض العوامل التي قد تيسّر حصول التجربة الدينية، ويشار الى بعض الأعمال الخاصة المؤثرة في تكوين التجربة الدينية. بيد أن علماء نفس الدين يعترفون أن التجربة الدينية من النوع الأول ما تزال غير خاضعة للمطالعات والاختبارات العلمية والتجريبية. ورغم هذا ربما أمكن القول: إن طائفة من الكلام النفسي والسلوكي والشخصي لـه قابلية أكثر لتحقيق التجربة الدينية. مثلاً المنتمون للصنف النفسي «انفعالي انطوائي» لهم قابلية اكبر على التجارب الدينية من الصنوف النفسية الثلاثة الأخرى: «انفعالي انفتاحي»، و«فاعلي انطوائي»، و«فاعلي انفتاحي». هؤلاء تقريباً هم الجديرون حسب علم الأصناف الهندوسي بـــ «راجا يوغا» (Raja yoga). طبعاً لابد أن يسلك هؤلاء طرقاً عملية معينة يسمّيها الرهبان المسيحيون «طريق التذكرة» وتسمّيها الأديان الشرقية بأسماء من قبيل «التوجه»، و«التذكّر». من هذه الطرق أن يسعوا دائماً الى حفظ وعيهم بارتباطهم بالله، أو حفظ وعيهم بواجبهم تجاه الله. ويمكن لأجل ذلك استخدام أذكار أو أوراد أو أدعية قصيرة، أو يمكن الالتحاق بمجموعة من الناس تحمل نفس همومهم ليكونوا مشجعين ومشوقين لهم على مواصلة هذا الوعي. الطريقة الأخرى هي التمتع اكثر ما يمكن بوعي «خالص»، بمعنى المحافظة على الذهن هادئاً خالياً فارغاً من أي محتوى. والطريقة الأخرى التوفر على معرفة واسعة بالكثير من الوقائع الداخلية والخارجية والأنفسية والآفاقية. ومع كل هذا فإن توفر الصنف النفسي المطلوب والطرق العملية

المساعدة، لا يشكّل سوى شرطاً لازماً من شروط التجربة الدينية، أي أن ما ذكرناه لا يكفي بمفرده لحصول التجارب الدينية.

أما أبرز موانع التجربة الدينية فهو في تقديري العامل العقيدي والمعرفي، وهو العلموية (Scientism)، أي الاعتقاد برؤية كونية مستحصلة من العلوم التجريبية بطريقة نفسية خاطئة، لا بطريقة منطقية. إن العلموية بتشكيكها في إمكانية حصول التجربة الدينية أو في قيمتها وحجيّتها المعرفية تقتل في الانسان جميع التمهيدات المعرفية والعاطفية والارادية اللازمة للسعي والمثابرة صوب التجربة الدينية.

• هل توافقون القول بأن الانسان الحداثي (Modern) أقل قابلية على خوض تجارب دينية من الانسان التقليدي؟ وما السبب؟

○ أجل، يبدو الانسان الحداثي ذا تجارب دينية أقل مقارنة بالانسان التقليدي أو ما قبل الحداثي. والسبب في رأيي هو هذه العلموية التي أشرت إليها في جواب السؤال السابق.

• هل للخصوصيات العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة الدينية تأثيراتها في اصل التجربة الدينية، أم في تفسيرها وتأويلها، أم في كليهما، أم ليس لها تأثير في أيٍّ منهما؟

○ يبدو أن أصل وقوع التجارب الدينية من النوع الثالث خاضع تماماً ومتأثر ومعلول للخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة. ولعل السر في أن اختفاءا مفاجئاً لغدة سرطانية يبعث شعوراً بالحضور الإلهي واليد الربانية لدى بعض الناس، ولا يؤدي لمثل هذا الشعور عند آخرين، يكمن في التفاوت بين الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية من شخص لآخر. طبعاً في نطاق النوع الثالث من التجارب الدينية إذا كان المراد من اصل التجربة الدينية عملية اختفاء الغدة السرطانية ذاتها، وليس رؤية اليد الإلهية في هذا الاختفاء، فأنا لا أجد إجابةً عن السؤال، أي لا استطيع القول تحت تأثير أية عوامل تختفي الغدة السرطانية بشكل مفاجئ، وهل الطبيعة العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب الغدّة المختفية أو الباقية ذات تأثير في هذا الاختفاء أو البقاء أم لا؟ لكنني شخصياً أعتقد أن هذه الخصائص لها تأثيرها في ذلك، إلاّ إنني غير جازم في هذا الاعتقاد.

وأما التجارب الدينية من النوع الثاني فأصل ظهور الظواهر النفسية والمعنوية المومى إليها في إجابة السؤال الأول قد لا تكون ذات صلة وطيدة بالخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية للشخص الذي تنكشف لـه هذه الظواهر. ثم إن جميع

البشر يجدون في أنفسهم هذه الظواهر بنسب متفاوتة، أما تفاسير هذه الظواهر فإنها بلا ريب متأثرة بالخصائص الشخصية للمفسر.

ولكن يبدو أن النوع الأول من التجارب الدينية هو المقصود في السؤال في هذا المضمار، يجب القول كما ألمحنا في جواب السؤال الخامس أن الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تتدخل إجمالاً (ولو كشرط لازم لا كاف) في صياغة التجربة الدينية. وإذا كان القصد من «أصل التجربة الدينية» وقوعها، كان الجواب إيجابياً. وإذا كان المراد من «أصل التجربة الدينية» محتواها ومضمونها في مقابل تفسيرها وتأويلها (وأنا على يقين تقريباً أن هذا هو المقصود) فينبغي القول أنني لا أمتلك جواباً قاطعاً، أي أنني لا أدري الى الآن هل للخصوصيات العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تأثيرها في النتائج المباشرة (والعديمة الواسطة وغير المفسّرة) التي توصل إليها أم لا؟ وبخصوص تفسير التجربة الدينية فإنه يخضع بكل وضوح لخصائص المفسِّر. فكما أكد ما بعد الحداثيين (post - modernists) والبراغماتيين الجدد (neo-pragmatists) لا مفرَّ من التفسير إطلاقاً، والتفسير لا يمكنه الانفصال عن معتقدات المفسر وتطلعاته.

• **هل تنطوي التجربة الدينية على قيمة وحجّية معرفية؟**

○ لا يخلو هذا السؤال من غموض، ولدفع الغموض نعيد صياغته بالقول: هل للقناعة الناجمة عن التجربة الدينية قيمة وحجيّة معرفية؟ ومعنى هذا السؤال هو: هل يعتبر علماء المعرفة القناعة الحاصلة من التجربة الدينية معرفةً أم علماً، أم أنها مجرد قناعة؟ ولأن علماء المعرفة يعرّفون المعرفة أو العلم بأنه «القناعة الصادقة المبرهنة»، (بغض النظر عن الخلافات فيما بينهم حول هذا الموضوع) لذا يمكن إحالة السؤال المطروح الى السؤال: هل يرى علماء المعرفة أن القناعة المستحصلة من التجربة الدينية تتسم بـــ «الصدق» و«البرهنة» أم لا؟ الإجابة هنا تتوقف بشكل أساسي على مقومات كون القناعة مبرهنة. صحيح أن الرؤية التقليدية ترى البرهنة شرطاً لازماً لا كافياً للمعرفة أو العلم، وتأخذها بمعنى كفاية الأدلة والشواهد التي يمتلكها الشخص لقناعاته، إلاّ أن أصحاب هذه الرؤية يذهبون مذاهب شتّى في البرهنة على القناعة، أو هم يتوزّعون على أقل تقدير إلى فريقين رئيسيين؛ التأسيسيين (Foundationalists) والترابطيين (Coherentists).ناهيك عن وجود التوثيقيين (Reliabilists) في مقابل التقليديين، وهم من يرون أن البرهنة رغم كونها شرطاً لازماً للعلم أو المعرفة، لكنهم لا يتعاملون معها بمعنى كفاية الأدلة أو الشواهد.

يعتقد التأسيسيّون أن القناعات التي تعتبر معرفةً أو علماً تنقسم على قسمين رئيسيين: القناعات الأساسية وهي المبرهنة لوحدها من دون الاعتماد على قناعات أخرى. والقناعات الفوقية أو غير الأساسية التي تُبرهَن ابتناءً على القناعات الأساسية عن طريق سلسلة من الاستنتاجات والاستدلالات المعتبرة. وحسب هذه الرؤية، أتصور أن القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية لا تكون مبرهنة إلاّ إذا كانت من القناعات الأساسية للشخص، وإلاّ تعذّر إثباتها والبرهنة عليها بأي استدلال أو استنتاج مهما كان متيناً.

طبقاً لنظرية الترابطيين لا توجد قناعة مبرهنة يمكن أن تكون أساسية، ودرجة برهنتها ترتبط بدرجة ارتباطها بباقي قناعات الشخص. وثمة اختلاف طبعاً حول معنى هذا الترابط. البعض يعتبرونه انسجاماً والبعض يرونه تبييناً وإفصاحاً، والبعض يعدونه حمل شيء على شيء والبعض يأخذونه بمعنى المعقولية النسبية. وبدون أن نخوض في شرح هذه المفاهيم الأربعة، أقول إجمالاً: إنه طبقاً لهذه الرؤية يمكن اعتبار القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية مبرهنة بشكل أو بآخر.

وعلى وفق آراء التوثيقيين، فإن القناعة مبرهنة حينما تكون حصيلة عملية أو منهج مجاز، حتى لو لم يفطن صاحب القناعة ذاته للشيء الذي جعل قناعته مبرهنة. وحسب هذه الرؤية أيضاً يمكن أن تكون القناعات المتأتّية عن التجربة الدينية مبرهنة.

والخلاصة: هي أن قيمة وحجية التجربة الدينية من الناحية المعرفية تتوقف تماماً على مذهبنا بخصوص قضية البرهنة المعرفية. وعموماً فإن المنحى الخارجي أو الانفتاحي (Externalist) والتوثيقية أبرز أنماطه، أشد ميلاً لاعتبار التجارب الدينية ذات قيمة وحجية. بينما المنحى الداخلي أو الانطوائي (Internalist) والتأسيسية والترابطية أشهر صنوفه، أقل نزوعاً صوب الاعتراف بالحجية المعرفية للتجارب الدينية.

• هل تفيدنا التجربة الدينية في البرهنة (Justification) المعرفية على القناعات والمعتقدات الدينية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فبأي شكل من الاشكال؟

○ ما من شك في أن الشرط اللازم لقدرة التجربة الدينية على برهنة المعتقد الديني هو تمتعها بالقيمة والحجّية المعرفية، وهذا موضوع السؤال السابق. لنفترض أن جواب السؤال السابق كان إيجابياً وأن التجربة الدينية لها قيمتها المعرفية. عندها ستكون التجربة الدينية من دعامات المعتقد الديني. ولكن هذا ليس شرطاً كافياً؛

لذلك ما يزال السؤال قائماً: هل بامكان التجربة الدينية أن تلعب دوراً كدعامة معرفية للمعتقدات الدينية؟

النقطة الأولى: التي يجب أن تتجلّى في هذا المقام هي أية تجربة دينية نريد جعلها دعامة معرفية لأي معتقد؟ لا شك أن تجربة دينية من النوع الذي يسميه الفيلسوف الالماني رودولف اوتو (Rudolf Otto) (1869 - 1937) تجربة جنائنية (Numinous experience) لا يمكنها إطلاقاً أن تكون برهاناً للمعتقدات الدينية البوذية. وتجربة وحدة الأشياء لا يمكن أن تتبدّى كدعامة للاعتقاد بإله متشخص شخصي (أو على غرار الانسان Personal).

النقطةالثانية: أي الأشخاص نريد أن نجعل التجربة الدينية دعامة معرفية لمعتقداتهم الدينية، صاحب التجربة ذاته، أم غيره من الأفراد؟ لا شك أن التجربة الدينية إذا كانت دليلاً على المعتقد الديني لصاحب التجربة فإن هذا لا يعني بالضرورة كونها دليلاً على معتقدات الآخرين.

النقطةالثالثة: هل يراد أن يكون النوع الأول من التجارب الدينية سنداً للمعتقدات الدينية، أم النوع الثاني منها أم النوع الثالث؟ وواضح هنا أيضاً ان النوع الأول ذو قابلية أكبر على إسناد وبرهنة المعتقدات الدينية. ثم يليه النوع الثالث، أما النوع الثاني فيأتي في المرتبة الأخيرة.

بإيضاح هذه النقاط نقترب تدريجياً من الإجابة. بعض فلاسفة الدين مثل ميلز يرون أن التجارب الدينية رغم ثبات وقوعها إلاّ أنها لا تبرهن على أي معتقد ديني. وأنا أعتقد أن هذه الآراء مدخولة غير ناهضة، إذ يمكن القول: إن بعض التجارب الدينية يمكنها أن تكون سنداً لبعض المعتقدات الدينية لدى بعض الأفراد. من ناحية أخرى فإن أصحاب التجارب الدينية أنفسهم يؤكدون بكل إصرار أنها تنطوي على علم أو معرفة خاصة بالعالم الواقعي، والمعتقد المنبثق عن هذا العلم أو المعرفة من جملة أوثق القناعات وأقوى المعتقدات التي تبنّوها طوال أعمارهم على الاطلاق. فإذا كان مثل هذا المعتقد عين قضية من قضايا الدين، كيف يمكن رفض قيمة التجربة الدينية في البرهنة على هذا المعتقد الديني؟ طبعاً هذه القيمة خاصة بصاحب التجربة دون غيره.

من جانب آخر، من لم يكن صاحب تجارب دينية، يمكنه بطريق غير مباشر أو استنتاجي أو استدلالي، الايمان بأن قسماً من التجارب الدينية تمثّل أدلة لبعض القناعات الدينية. وصيغة ذلك كما يلي: ثمة تجارب دينية نقلت ورويت وتواترت

رواياتها الى درجة بلغ شيوعها ورواجها حداً يضاهي شيوع التجارب والإدراكات الحسية. وكما يحصل في التجارب والادراكات الحسية تواتر ينفي احتمال تواطئ كل الرواة على الكذب، ففي التجارب الدينية أيضاً لا يبقى احتمال عقلائي على كذب جميع الرواة. وعليه يمكننا حمل روايات هذه التجارب الدينية على الصحة، واعتبارها مطابقة لمعتقدات الرواة وأصحاب التجارب. ولكن مطابقة القول للاعتقاد (الصدق الأخلاقي) شيء، ومطابقة الاعتقاد للواقع (الصدق المنطقي) شيء آخر تماماً، غاية ما أحرزناه الى الآن مطابقة أقوال مدّعي التجارب الدينية لمعتقداتهم. فمن اين لنا الوثوق بمطابقة معتقداتهم للواقع؟هنا إما أن نقرر أن التجارب الدينية من سنخ العلوم الحضورية لا تقبل الخطأ، أو نعتبرها على الأقل في مستوى الادراكات الحسية العادية، فنقرر لها القطع واليقين العيني (Objective) ذاته الذي نقرره للادراكات الحسية. الأخذ بأي واحد من هذين السبيلين يحتاج الى الدليل طبعاً. فإذا توافر لنا الدليل على صحة أحد السبيلين، ومن ثم أحرزنا الصدق المنطقي لروايات تجارب دينية خاصة، في هذه الحالة إذا تطابقت هذه الروايات مع قضايا دينية معينة كان بمقدورنا الاستنتاج أن تلك الروايات بمثابة سند معرفي لهذه القضايا.

على هذه الشاكلة نجد توماس مرتون (Thomas Merton) يكتب في كتابه «عرفاء الزمن وأساتذته» حول كتاب جوليان نورويتشي (Julian of Norwich) اكبر عرفاء بريطانيا: «يجب التأكيد أن كل كتاب هذه السيدة من ألفه الى يائه كتاب آفاقي، رغم أنه بتمامه كتاب شخصي في الوقت نفسه. لا يمكن اعتبارها مجرد تقرير مبهج لتجارب أنفسية. إنه وثيقة تدل بأسلوب بليغ وفصيح على صحة تعاليم وسنن الكنيسة الكاثوليكية، وشرح وتفسير عرفاني حقيقي منبثق عن المراقبة، لتعاليم المذهب الكاثوليكي الأساسية»(ص 141).

• **ماهي في رأيكم الآثار التي تتركها التجربة الدينية على شخصية وسلوك صاحبها؟**

○ إذا أردنا تلخيص كل الآثار الايجابية التي تتركها التجربة الدينية كما يعتقد علماء نفس الدين على شخصية وسلوك صاحبها في عبارة واحدة قلنا: إن التجربة الدينية تخلق نوعاً من الرضا الباطني العميق جداً لدى صاحب التجربة.

الحب والإيمان

جدل الأرض والسماء عند كيركگورد

د. حسن يوسف طه[1]

(1) -أستاذ الفلسفة وعلم الجمال، أكاديمية الفنون- مصر.

استهلال:

في الدراسات الفلسفية تتشعب الطرق والسبل، وفي الفلسفات التي تعتمد العقل والتحليل تشعر بأنك تلهث في الطريق، أو تشعر أنك تجري وتنتظر نقطة النهاية أو الوصول، فإذا بك تكتشف أنه لا وصول ولا نهاية.. فإما أن تتوقف مؤثراً السلامة وإما أنك تصاب بالإنهاك والدوار والإعياء هذا ما تشعر به مثلا إذا درست الفلسفة الهيجلية..

وهناك فلسفات ذاتية تشعر معها بخفقات القلب والإحساس وتسير فيها وكأنك داخل بستان، لكن بين الحين والآخر يتصدى لك العقل والتفكير المنطقي فتنحيه جانباً لتواصل السير عبر الطريق دون أن تشعر بأدنى إرهاق أو إعياء.في الفلسفات الذاتية تمتلئ الذات بالكثير من النفحات والإلهامات والاشراقات وفي تلك الفلسفات تشعر بكمّ الثراء في النفس والروح لكن العقل دوماً يقف حائلاً دون النفاذ إليها، وفي الفلسفة الذاتية لكيركگورد تستمتع بذلك الثراء الجواني وامتلاء القلب وحرائر الأحاسيس تتبدى أمام عينيك، هذا ما قد تجده في دراستك لتلك الفلسفة الذاتية الوجدانية. إذن لنرحب بالقلب والوجدان والإحساس. ولننحي العقل والتحليل والمنطق جانباً لبعض الوقت أو لكثير من الوقت.

كتب كيركگورديقول: «المفارقة تعبر عن أشجان Pathos الحياة العقلية، ولمّا كانت العقول العظيمة هي وحدها المعرضة للأشجان والانفعال فإن المفكر العظيم هو وحده الذي يتعرض لما أسميه بالمفارقات التي ليست سوى أفكار عظيمة لكنها مازالت أجنة..»

«أنا لا أريد إلاّ الأمانة، وحيثما تكون الأمانة... أكون».

«يقوم الفساد الأساسي في عصرنا على إلغاء الشخصية، فلا أحد يجرؤ أن تكون له شخصية بسبب الخوف الجبان من الناس، ومن هنا فإن كل فرد تتقلص«ذاته» وتنكمش أناه في مواجهة الآخرين.. !»

«الإيمان هو إيمان بالمفارقة: مثلما آمنت مريم بأنها عذراء وأم الإله، ألا يبعث موقفها على الجنون أو الانتحار؟ هل تستطيع كثرة من الفتيات أن يحتملن هذا العار دون أن يفقدن العقل أو يعمدن إلى الانتحار؟ ولكن مريم لم ترَ عاراًفيما اعتبره الجميع كذلك... » (س.كيركگورد «اليوميات»).

«الطريق الأساسي للفهم هو أن تصير كالمحبوب، لأن المرء لا يفهم إلا بمقدار ما يصبح متحداً مع الشيء الذي يحبه» (اليوميات).

«إن مسألة المسائل أن أجد حقيقة... حقيقة ولكن بالنسبة «إلي» أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت » **(اليوميات).**

تتضح قيمة وجماليات الاتجاهات الفلسفية مع مرور الزمن، فإذا وجدت أنك تعود لتلك الاتجاهات أو لتلك الفلسفات تدرسها أو تتأملها أو تقتبس منها وتستشهد بها، هنا تتضح قيمتها وحيويتها فنحن لا نعود إلى الأشياء الرديئة أو فاقدة المعنى أو القيمة، نحن نذهب دوماً إلى ما يحمل القيمة والمعنى والدلالة، وكلما مضى الزمن على تلك الاتجاهات والأفكار ثم وجدنا أننا نعود إليها فهذا دليل على أن تلك الأفكار والاتجاهات حملت قيماً ومعاني خصبة استطاعت أن تعبر الزمان وأيضا المكان. لذلك عندما نعود نتأمل وندرس ما قد كتبه كيركگورد فهذا دليل وبرهان على أن تلك الكتابات تحمل الكثير من المعاني والأفكار القادرة أن تعيش وأن تعبر الزمان وتؤثر في متلقيها، ولديها القدرة على أن تطرح العديد من الإشكاليات والتساؤلات التي تظل مفتوحة لا تجد إجابة نهائية ووحيدة.. إنها فلسفة اتسمت بسمة خاصة ربما لم تتوافر لغيرها ألا وهى الذاتية الجوانية، فلقد تحول كل ما كتبه كيركگورد إلى فلسفة ذات طابع خاص، فهناك من يرى أنها فلسفة تستحق الدراسة والتحليل والوقوف عندها طويلاً، بينما يرى آخرأنها لا تستحق أية دراسة فهي كتابات ذاتية منطلقة من قضية حب ذاتية لا أكثر ولا أقل، ولا يمكن أن ترقى لوضعها في مصاف الاتجاهات الفلسفية المعروفة. ومهما تكن الآراء تجاه كتابات كيركگورد إلا أننا نراها فلسفة ذاتية مشحونة بطاقة خاصة؛ طاقة جاذبة تستحق الدراسة والتأمل والتفكير والكتابة عنها.

وعلينا منذ البداية أن ندرك أن فلسفة كيركگورد هي فلسفة ذاتية، أو قل أنها قصة نفس أراد صاحبها أن يعبّر عنها بلغته وبرؤيته. ما تجده في فلسفة كيركگورد هو أن ذاته تتأمل ذاتها، وهي تريد أن تُعبّر عن نفسها، وبلغة هيجل هي ذاتٌ تَتَخارج للوجود، والذات المتخارجة هي ذات أحبت وآمنت؛ أحبت بطريقتها وآمنت بطريقة دينية. رأى كيركگورد أن الحياة مدارج ثلاثة، وتلك المراحل هي التي تفسر حياته ومراحله هو، فنجد المرحلة الحسية وفيها الذات تبحث عن نفسها في اللذة والرغبة، ثم المرحلة الأخلاقية وفيها تبحث الذات عن نفسها في الماينبغي والواجب والضروري، ثم المرحلة الإيمانية والذات فيها تهب نفسها للمطلق أو قل أنها مرحلة الإيمان بالمفارقة.

في الدين لا يكفي أن تحب الله، لكن المهم الإيمان به، وكيركگورد يرى أن مهمة الإيمان في غاية الأهمية بسبب أن الإيمان يجعل الجزئي يصبح أعلى من الكلي. ولتفسير ذلك نقول أن العلاقة بين الإنسان والله هي علاقة الجزئي مع الكلي، والعلاقة هنا تعبّر عن الحب؛ حب الإنسان لله، والعلاقة في الحب الإلهي تكون بين الجزئي والكلي، لكن الإيمان أكبر من الحب حيث يتمكن الجزئي أن يعلو على الكلي، وتلك لحظة لامعقولة. في الحب تكون العلاقة معقولية الجزئي والكلي، أما في الإيمان فيعلو الجزئي الكلي وهنا تكون اللامعقولية أو اللامنطقية وفهم ذلك يسير. في الإيمان تزيح كل ما هو أرضي وكل ما هو جزئي وتؤمن بكل ما هو كلي ومطلق حتى ولو كان غير معقول في أرض الواقع الجزئي، وأكبر دليل على ذلك ما فعله إبراهيم مع ابنه اسحق، فلولا الإيمان لما أقدم إبراهيم على فعلته. كان إبراهيم يحب الله ولكنه في الوقت نفسه يؤمن به، وفي الإيمان تجاوز لكل حدود الجزئي والمحدد.

ومن خلال تلك الأوراق أود التركيز على نقطة محددة ألا وهي علاقة الحب وقفزة الإيمان. وفي اعتقادي أن كل فلسفة كيركگورد انطلقت وتبدّت وأخذت قيمتها من ذلك الحب. إن كيركگورد انطلق من خلال ذاته، تعمَّقها، تأملها، عايشها، لقد وقف أمام ذاته في المرآة؛ لقد كان صادقاً إلى أبعد حدٍ ممكن، ولذلك فإن كل كتابات كيركگورد ماهي إلا تعبيرٌ عن ذاته التي يطرحها على الأوراق، والحب هو الذي يشعل تلك الذات ويحركها ويؤججها، والحب الكيركگوردي يبدأ من نشأته ليصل إلى حبيبته ثم يصل إلى السماء.

رحلة جدلية من الأرض إلى السماء. قد نتفق معه وقد نختلف، المهم أنه من خلال ذلك الحب أوجد لنا تراثاً فلسفياً ندرسه ونتأمله ونستمتع به وهذا هو الهام في الأمر أولاً وأخيراً.

جنونية النشأة:

يشير كيركگورد إلى نفسه، فهو منذ أول إبريل سنة 1835-يكتب في يومياته قائلاً: إن مسألة المسائل هي «أن أجد حقيقة.. حقيقة ولكن بالنسبة «إليّ»، أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت.» وهو يضيف إلى ذلك قائلا: إنه ينبغي- بلا شك- الاعتراف بوجود أمر أخلاقي، غير أنه لابد له أن يتمثل هذا الأمر المطلق حياً، وأن يكون- باختصار- هو وإياه شيئا واحداً، أو ألاّ يكون سوى تعبير عن وجوده الخاص. ومنذ تلك اللحظة لم يكن كيركگورد يستطيع أن يتصور حقيقة تظل- على نحو ما- خارجية عنه، حقيقة لا تكون إلاّ مشاهدة لروحه. «الحقيقة هي ذات الحياة التي تعبر عنها: هي الحياة في حالة الفعل،» وهنا نستطيع أن نجد تفسيراً للمناقشة التي أدارها «كيركگورد» بينه وبين نفسه، والتي لم تنته إلا بانتهاء حياته، تلك المناقشة التي كانت تتغذى من قلقه الذي قضّ مضجعه لأنه لا يحيا الحقيقة حياة كاملة، وأنه قد ترك بينه وبينها فجوة، بدلاً من أن يلابسها ملابسة مطلقة. وهذه هي كل مسألة الوجود الشاعري التي كانت ماثلة دائماً أمام ضمير كيركگورد دون أن تُحل أبدا حلاً كاملاً وهي أن يلابس الحقيقة ويتحد بها، وأن يحياها بدلاً من أن يتصورها بفكره.

ونستطيع بهذا المعنى نفسه أن ندرك قيمة النصوص العديدة التي يعلن فيها «كيركگورد» أن «مؤلفاته كلها ليست سوى تعبير عن حياته الخاصة.» والناس يحسبونه مؤلفاً على حين أنه مجرد مستمع، ويظنون أنه كاتب ديني مع أنه لايزيد عن كونه «واعظاً لنفسه» هو يقول: «إنني على نقيض غيري من الوعاظ، فبينما هم يجشمون أنفسهم عناء مخاطبة الآخرين أتحدث أنا إلى نفسي.»ويذكر أيضاً:«إن مؤلفاتي كلها تدور حول نفسي، حول نفسي وحدها ولاشيء سواها،» ويصر في يومياته قائلاً:«إن إنتاجي كله ليس سوى تربيتي لنفسي» وكتاباته كلها ترسم خطوات هذه التربية، أعني الجهد الذي بذله دون انقطاع لكي يمتلك حقيقته الخاصة عن طريق التفكير في ذاته، وفي الوقت نفسه – لكي يلابس هذه الحقيقة بعد أن يكون قد سيطر عليها، وليقضي على كل تباعد بينه وبين نفسه.

يمكن القول أن كل كتابات كيركگورد هي نوع من الاستبطان للذات، هو تأمل لذاته ولكنه لا يقف عند حد التأمل النظري وإنما يعبّر عن كل خلجاته ليتأمل تأمله. وفي كل مرة يعيد ترتيب ذاته وفقاً لذلك التأمل. ومن هنا نقول بكل يقين أن كل كتابات كيركگورد هي كتابات ذاتية أو هي فلسفة ذاتية من الدرجة الأولى.

إنها كتابات ذاتٍ تحاول بعد طول تأملٍ واضطرابٍ أن تضع تبريراً لوجودها؛ فإذا

كانت قد فقدت التبرير في شكلها الظاهري فهو يحاول أن يعطيها تبريراً على المستوى الداخلي ربما يصبح مقبولاً في المستوى الخارجي.

ومن وجهة النظر هذه قد يكون الشيء المكتوب- كما لاحظ كيركگورد في كثيرٍ من الأحيان-علامة على الإخفاق، أو على كل حال، مشروعاً لا يكتمل. فالخطيب أو الشاعر كلاهما في موقفٍ ملتبس الدلالة: ذلك أن التعبير يشهد بأن ثمة تباعداً بين الشيء والكلام عنه. ونحن إذا افترضنا أن التطابق الكامل بين الفكر والحياة قد تحقق، فعند ذلك لايكون هناك مجال للكلام أو الكتابة أو الاستدلال المنطقي (يقول «كيركگورد»: «أنا أفكر، إذن أنا غير موجود» وذلك في مقابل النزعة العقلية الديكارتية). فلا يبقى إلا أن نوجد: فالحقيقة هي الوجود نفسه، في واقعه الفريد الذي لا سبيل إلى التعبير عنه (مباشرة على الأقل)، أوهي- بعبارةٍ أدق- التنبه للوجود حين يتحد الوعي بالوجود نفسه.[1]

كيركگورد نشأ نشأة جنونية فقد ترّسب في داخله جنون الخطيئة، وضرورة التطهير والتكفير. عاش الأب في حالة من الفزع والجنون والهلع النفسي من أن الرب له بالمرصاد، وأن الانتقام منه ضرورة حتمية، فعاش في حياته كلها ينتظر ذلك اليوم الذي تنتقم فيه السماء منه. آمن الأب بضرورة التضحية وبالفداء ولم ينحصر الأمر عند الأب ولكنه انتقل إلى الابن. كان الحب يملأ قلب الأب والابن، لكن الحب المقرون بالجنون والخطيئة هنا يكون وسيلة للدمار والإفساد. تجلى ذلك عند كيركگورد، لقد أفسد الجنون حبه لروجينا أولسن، ولنستعرض ذلك الحب لكي نتمكن من فهم كيركگورد.

عن طريق نشأته تمكن الأب أن يطبع على ذاته مقولات ظلت تلازمه وتعمل عملها حتى نهاية حياته. هذه المقولات هي التطهير، والتكفير،والفداء، وهذه مقولاتٌ لم يتأملهاكيركگورد أو يدركها وإنما عاشها وعايشها وآمن بها.وحدد أيضاً مقولات لكي يتمكن الآخرون من فهمه، هذه المقولات تتمثل في (الفرد)، و(المستثنى)، و(القفز).

كيركگورد وروجينا أولسن.. كيف سار الحب بينهما؟ هل أحب كيركگورد روجينا أولسن؟ نعم أحبها، ولكن بطبيعته وطريقته. الحب يحمل كل خبرات الماضي وتجاربه، الحب ممدود الصلة بتاريخه. ربما كان ينجح لو تمكن كيركگورد من أن يحب روجينا أولسن كفتاة، كاكتمال له. ولكنه هو يحمل في ذاته درجة ما من الحب؛

---

(1) ريجيس جولفيه: المذاهب الوجودية، ترجمة فواد كامل، ص30،31.

الحب المغروس في داخله شوكة تؤرقه، وتلك الشوكة تشده من الأرض إلى السماء. حبه لروجينا ما هو إلا وسيلةٌ للوصول إلى المطلق. لم يكن يدرى كيركگورد بذلك لكنه كان كامناً داخله، وكلما استشعر الحب واستنام إليه نغزت الشوكة في قلبه، لكي توقظه ولكي تجعله يدرك أنه لا يبحث عن الحب الأرضي،إنما هو يبحث عن الحب في السماء. لذلك كان لزاماً عليه أن يضحي بروجينا أولسن من أجل أن يتجلى أمامه الحب المطلق والحب السماوي، وهذا هو الذي يفسر لنا سر تعلقه بقصة التضحية في كتابه (خوف وقشعريرة).

يقول كيركگورد: «لقد نشأت نشأة حمقاء وكانت تربيتي جنونية، إذا ما تحدثنا من وجهة نظر إنسانية».

إذا كانت حياة «سورن كيركگورد» لغزاً محيراً، وإذا كان هو نفسه يقول «إن الله منحني القدرة على أن أعيش لغزاً...» (يوميات 1848)، وإذا كان يقول أيضاً في عبارة جامعة: «كل لون من ألوان الوجود يخيفني من أصغر ذبابة إلى سر التجسيد Incarnation،كل شيءٍ عبارة عن لغز بالنسبة لي، وأكبر ألوان الألغاز:أنا نفسي! كل لون من ألوان الوجود مسموم بالنسبة لي، وأكثرها سموماً هو وجودي أنا نفسي. عظيمٌ حزني! والحق أنه لا نهاية له! ولا أحد يعرف ذلك سوى الله في السماء، وهو لا يريد لي أن أتعزى، ولا أحد يمكن أن يعزيني سوى الله في السماء». (12مايو 1839).

يقول زكريا إبراهيم:«ولو أننا ألقينا نظرة سريعة على حياة كيركگورد لوجدنا أنه قد تلقى منذ صباه تربية دينية متطرفة، فلم يعرف من المسيحية سوى جانبها القاتم الحزين، ولم يكتب له أن ينعم بأحلام الطفولة الجميلة وتهاويل الحياة الساذجة البريئة. والواقع أن كيركگورد لم يعرف الطفولة والصبا والشباب والرجولة كغيره من الناس، وإنما هو قد عاش طوال حياته روحاً معذباً يحيى في عالم الفكر ويحلق في سماء الدين، دون أن يقوى يوماً على الاستمتاع بما في حياة الناس من تجانس ووحدة تلقائية. وقد أمضى كيركگورد طفولته إلى جوار والد كبير طاعن في السن فكانت سنوات طفولته مصبوغة بطابع الحزن والكآبة، إذ كان أبوه يعانى مرارة الندم بسبب اعتقاده أن تجديفه على الله هو الذي تسبب في وفاة أبنائه الخمسة. وقد تأثر كيركگورد كثيراً بتعاليم والده، حتى لقد وقع في ظنه أن أصفياء الله إن هم إلا الأثمة والخطاة، فإن الله لم يقرب إليه الأبرار والصالحين، بل الأشرار والصالحين! وبعد وفاة والده، أخذ كيركگورد يفكر في الموت والألم، وحاول أن يقيم كل فهمه للمسيحية في ضوء علاقته بوالده. أجل، فقد تعلم كيركگورد من والده معنى المحبة الأبوية، وما الدين الحقيقي سوى ضرب من المحبة

الأبوية بين الله والإنسان. ثم واجهت كيركگورد مشكلة الإيمان، وخيل إليه أنه لا سبيل إلى إثبات حقيقة الإيمان إلا بإنكار عالمي العقل والمنطق. وهكذا ارتبط الإيمان في نظره بعناصر القلق والحصر والتمزق الداخلي، وظن كيركگورد أن الإيمان لا يكون حقيقياً إلا بقدر ما يقترن به من هذه العوامل النفسية. وهنا لعبت التجربة الروحية التي مر بها فيلسوفنا في هذه المرحلة دورها الأساسي الهام: فإن كيركگورد كان قد خطب فتاة أحبها وأحبته، فاستقر رأيه على أن ينقض هذه الخطبة، واعتبر تضحيته هذه من قبيل تضحية إبراهيم الخليل، وظن أنه إذا كان لديه إيمان حقيقي كما كان لدى إبراهيم، فإن المعجزة أيضاً لابد من أن تعود إليه كما عاد اسحاق إلى أبيه. بيد أن خطيبته لم تعد إليه، فأدت به هذه التجربة إلى اعتبار الإيمان سراً عميقاً لاسبيل إلى اكتناهه، وأضيف إلى هذه التجربة نزعته اللاعقلية الكامنة، فذهب إلى القول بأن المؤمن لابد من أن يعيش بالضرورة في شك مرير قاتل موضوعه هذا الإيمان نفسه. وأنت إذا اعتقدت أن لديك إيماناً، فكأنك بذلك تجدف على الإيمان![1]

لقد تصور كيركگورد أن التجربة الإيمانية من الممكن تكرارها عبر الأفراد إذا اخلصوا وإذا قنعوا بتلك الفكرة، وهذا ما حاوله عبر رحلته. كان لديه قناعة داخلية بأن تجربة الحب والإيمان والتضحية يمكن له هو أن يكررها، لكن البون شاسع بين الإيمانية المقدسة والهابطة من السماء، وبين الإيمانية الصاعدة من الأرض إلى السماء.إن الشخصيات الإيمانية في التاريخ البشري هي كائنات أرضية فعلاً لكن بها خيطاً يربطها بالسماء، بينما القديسون والصوفيون والنساك والزاهدون هم كائنات أرضية تحاول أن تجد خيطا للسماء؛ في الأولى تتحقق المعجزات ويؤمن بها البشر، وفي الثانية تتحقق الإشراقات والكرامات وقد تبهر البشر.

الاغتراب مفتاح لفهم كيركگورد:

نستطيع أن نفسر حالة كيركگورد من خلال فكرة الاغتراب،والاغتراب هو حالة من الانفصال؛ انفصال عن العالم الذي نعيش فيه أو انفصال عن الذات التي تسكننا. كان كيركگورد يعيش درجة من درجات الاغتراب المجسدة، وفي اعتقادنا أن كيركگورد في حالة اغترابه كان متأرجحاًبين طرفين؛ الإدراك بالاغتراب، وعدم الإدراك بالاغتراب. ولكي نفهم الأمر علينا أن نقرر أن الاغتراب عند كيركگورد كان

---

(1) د. زكريا إبراهيم: الفلسفة الوجودية، دار المعارف، سلسلة اقرأ، 161، ص 33-31.

اغتراباً مفروضاً عليه إما بحكم النشأة،أو بحكم التكوين النفسي. الاغتراب المفروض Imposed Alienationوهو اغتراب الشخص نفسه، لايدرك أو لا يعي أنه مغترب، هذا النوع من الاغتراب كان موجوداً لدى كيركگورد. فإذا تساءلنا مثلاً عن السبب في أنه يهجر روجينا أولسن ويفسخ خطبته ويبتعد عنها، رغم أنه كان يبذل قصارى جهده من أجل الفوز بها. كل ذلك لا تفسير له إلا أن الاغتراب كان مفروضاً عليه ولكنه لا يدرك ذلك.

كان الاغتراب منذ نشأته الأولى حيث كان يحرص أبوه على أن يفصله عن العالم الخارجي، تربية غريبة الأطوار انعكست على نفسيته. ماعانى منه الأب من اضطراب وجداني ورّثه لابنه كيركگورد. فجذور الاغتراب تكمن في النشأة ولذا نعرض لها بشكل سريع لكي نتمكن من فهم كيف سادت الذاتية المضطربة والمغتربة عند كيركگورد، وأظن أن تلك المقولة،أقصد الاغتراب الذاتي، هي مفتاح لفهم كيركگورد في كل كتاباته وكل سلوكياته.

فإذا أردنا أن نروي قصة كيركگورد فلابد لنا من الرجوع إلى حياة أبيه ميخائيل، إذ أنه قد أثّر في ابنه تأثيراً عميقاً. كان ميخائيل كيركگورد يرعى الخراف في الأراضي الجدبة بإقليم جزتلند الغربي. وفي الثانية عشرة من عمره، وهو يعانى آلاماً مبرحة من الجوع والبرد والوحدة، صعد على صخرة وأخذ يسب هذا الإله الذي يترك طفلاً في العذاب دون أن ينجده. ولكن سرعان ما وافته النجدة من قبل خال ثري يتجر في الأقمشة بكوبنهاجن ويسمى نيلس أندرسون سيدنج. فغادر ميخائيل خرّافه وذهب إلى العاصمة لكي يعمل مع خاله وينعم بنعيمه. ولكن ميخائيل كيركگورد لم ينس قط أنه يئس من رحمة الله وأنكر دينه وربه. لقد نسي الفقر والجوع ولكنه لم ينسَ خطيئته، ولبث يعيش في خشية وارتعاد منتظراً العقاب الإلهي وهو يتساءل: هل وافته هذه النعمة رحمة من الله لحرمانه وعذابه؟ هل هناك جريمة بلا عقاب؟ تسربت هذه الفكرة إلى نفسه ولم تفارقه قط، وأورثته قلقاً شديداً، ذلك القلق الذي عبر عنه دوستويفسكي في إحدى رواياته، القلق الناجم عن ارتكاب الجريمة، فيخشى العقاب حتى يكاد يستدره.

فاعتبر الرفاهية التي كان ينعم بها حيلةً إلهية لحمله على التعلق بالمال حتى يزداد إحساساً بالحرمان عندما يريد الله أن يوقع عليه العقاب. وحداه هذا الوهم إلى أن يوقف عمله وهو في الأربعين من عمره ليتحدى ربه ويمنعه من أن ينفذ حيلته.[1]

(1) د. فوزية ميخائيل، سورين كيركجور، مكتبة الدراسات الفلسفية،دار المعارف 1962، ص7، 8.

ونتيجة لهذه العوامل أثر الأب تأثيراً عميقاً، وعُني خاصة بتعليمه أشياء ثلاثة كان لها الأثر الأكبرفي حياته ومؤلفاته: الكآبة والجدل والخيال. فقد نفذت كآبة قلبه إلى روح الطفل، تلك الكآبة وليدة القلق والشعور بالإثم، فأصبح يستشف الغموض والتعقيد فيما يراه الناس واضحاً بسيطاً، ويشك فيما يبدو للآخرين حقيقة ثابتة، وعلّمه دقة الأفكار والجدل، فظهر لدى سورين منذ طفولته ميلٌ شديدٌإلى العلم، وخاصة إلى استنتاج الأفكار بعضها من بعض مهما طالت سلاسل الاستدلالات. كما أنه استغل موهبته الخيالية فعمل على إظهارها وأبرزها ونماها بتربيته الخاصة.[1]

لقد نشأ كيركگورد نشأة دينية صارمة، ويبدو أنه سيطر عليه الإحساس بذنب ارتكبته أسرته، ثم جاءت مسألة حبه التعس وخطبته لفتاة صغيرة هي «روجينا أولسن»، وما تلا ذلك من فسخ لهذه الخطبة، ولقد صاحب ذلك كله ميل للاستبطان وللمزاج السوداوي، حتى أنه كتب عن نفسه في يومياته في سن الثالثة والعشرين يقول إنه «ممزق داخلياً»، «وبلا أدنى أمل أن يحيا حياة دنيوية سعيدة». وقد لا ندهش إن وجدنا عند شخص كهذا أفكاراً مثل «الفرد» و«الرجل المستثنى» قد أصبحت مقولات رئيسية في تفكيره، وأن تكون الذاتية وكثافة الأحاسيس هما عنده معيار الحقيقة والأصالة. ولقد انشغل كيركگورد، كما انشغل هامان من قبل، بالمشكلة الدينية وبالكيفية التي يمكن للمرء بها أن يصبح مسيحياً، ورأى أن تقدم الذات البشرية إنما يتم عن طريق الانتقال من المرحلة الحسية الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية حتى تصل إلى المرحلة الدينية، غير أن هذه المراحل لايمكن أن توضع في قوالب عقلية أو أن تفرض بطريقة منطقية، فالمسيحية نفسها مفارقة، وهي تتطلب قفزة نحو الإيمان. وأما ما يوصف عادة بأنه هو المسيحية، كالنظريات الجامدة والطقوس التي تمارسها الكنيسة التقليدية فما هو إلا انحراف وضلال.

ولقد ازداد كيركگورد،مع قرب نهاية حياته، عنفاً في هجماته ضد المؤسسات المسيحية. ففي اليوميات التي كتبها في سنواته الأخيرة رأى المسيحية شيئاً فشيئاً على أنها نبذ للعالم، وقرار داخلي للفرد: «إن المسيحية كما يصورها العهد الجديد تتعامل مع إرادة الإنسان، فكل شيء يعتمد على تغيير هذه الإرادة، وكل صيغة (مثل اهجر العالم، أنكر ذاتك، لا تكترث بالعالم، وكذلك الدعوة إلى أن يكره المرء نفسه ويحب الله... إلخ) إنما ترتبط بتلك الفكرة الأساسية التي تجعل المسيحية على ماهي عليه–وأعني بها

(1) السابق، ص11.

تغيير الإرادة. لكن المسيحية كلها قد تحولت في العالم المسيحي، من ناحية أخرى، إلى تصورات عقلية، وهكذا أصبحت نظرية، وأصبح اهتمامنا كله ينصب على ما هو عقلي.»[1]

نشأ كيركگورد مغترباً (عن) الخارج و(عن) الداخل، لقد حرص أبوه أن يغرس في ذاته الكآبة؛ تلك الكآبة التي ترسبت وترسخت داخله بحيث أصبحت سمة أساسية له. حرص أبوه أيضاً على أن يعزله عن المحيط الخارجي فنشأ منفصلاً عن الآخرين، معنى ذلك أن كيركگورد كان في حالة من الاغتراب النفسي والاغتراب الاجتماعي، مغترب (عن) ذاته ومغتربا (عن) الواقع. وعلى ذلك لم يكن أمام كيركگورد إلاّ الانكفاء على ذاته، يتحدث إليها ويستمع إليها وإزاء ذلك الاغتراب كان لديه الوعي بذاته، فنحن نجد أن مقولات معينة كانت تستحوذ عليه مثل الفرد والرجل المستثنى، وفي اعتقادي أن تلك المقولات تحولت من الذهني إلى الفعلي، بمعنى أن تلك المقولات لم تنحصر في كتاباته وإنما تحولت لتصبح جزءا من حياته بمعنى أن قصة حبه لروجينا أولسن اعتمدت على فكرة المفارقة، لقد أحبها ولكنه ضحّى بها في سبيل أن يجدها أو يحوز عليها ويمتلكها مرة أخرى. لقد ظن في نفسه أنه الرجل المستثنى وهذا أمر غير صحيح، فمثلاً إبراهيم حالة استثنائية لأنه رباني ومختار من السماء، والبون شاسع بين الإثنين لكن في المقابل نقول أن كيركگورد ضحّى بروجينا أولسن وقد وجدها فعلاً، وجدها على المستوى الفكري لأنها كانت جوهر كل كتاباته، ولو أنه لم يضحِّ بها وارتبط بها، ماكان لها أن تذكر ولما سمع أحد بها، ولا أصبح لاسمها أية دلالة في تاريخ الفلسفة.

هناك صورة أخرى للاغتراب فهو يأتي في سياق «العزلة» (Isolation) وهو أكثر ما يستعمل في وصف وتحليل دور المفكر أو المثقف الذي يغلب عليه الشعور بالتجرد Detachment وعدم الاندماج النفسي والفكري بالمقاييس الشعبية Folkloristic standards في المجتمع. ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعا من الانفصال عن المجتمع وثقافته، ويلاحظ أن هذا المعنى للاغتراب لا يشير إلى العزلة الاجتماعية التي تواجه الفرد المثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعي أو لضآلة الدفء العاطفي Affective Warmth،أو لضعف الاتصال الاجتماعي للفرد. ولعل أفضل أسلوب يوضح طبيعة هذا المعنى للاغتراب هو أن ينظر إليه من زاوية قيمة الجزاء أو الإرضاء Reward value.[2]

---

(1) جون ماكوري: الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة 1986 ص72،73.

(2) قيس النوري، الاغتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً (مقال في مجلة عالم الفكر)، المجلد العاشر، العدد الأول يونيو1979، ص17.

والحق أن كيركجورد حطم القاعدة التي تقول أنه إذا كان الإنسان يولد وحيداً ويموت وحيداً فهو لا يعيش إلاّ مع الآخرين، فقد عاش وحيداً ومات وحيداً وقضى حياته القصيرة في عزلة رهيبة لا يصاحبه فيها سوى ذاته: يدور حولها تارةً ويتطلع إليها في المرآة تارة أخرى، وينفخ في جذوة النار التي يحملها في صدره حتى يتعالى لهيبها ثم يتألم: «آه ! اندلعت النيران في شيء لا يمكن أن يحترق: اندلعت داخل نفسي...»

وكم كان يلذ له أن يشاهد وهج النيران وهي تشتعل، ويتأمل ألسنة اللهب وهي تتصاعد دون أن تحرق شيئاً، «لقد تكاتفت عليه ظروف كثيرة لتشكّله في هذا الثوب القاتم الذي ظهر به في كل كتاباته: حتى اسمه نفسه كان قاتماً كروحه، فكلمة كيركجورد تعني حرفياً: المقبرة!» وإذا كان في استطاعة الباحث أن يجمع العديد من العوامل التي كونت شخصيته ودفعته إلى هذه العزلة الرهيبة، فإنه لابد أن يضيف أن المحصلة النهائية هي أن كيركجورد- «استسلم» لها، وسوف يجعل هذا «الاستسلام» مقولة هامة فيما بعد! وسوف يكون فارس الإذعان والاستسلام Knight of Resignation هو نفسه فارس الإيمان Knight of faith، وسوف يجعل مثله الأعلى «إبراهيم» و«أيوب» والصابرين جميعاً! وهذا «الاستسلام» يعني بالطبع العزلة القاتلة حتى يجتر آلامه، وهو يعني أيضاً الانسحاب من دنيا الناس ومن تيار الحياة الصاخب- هكذا قطع كيركجورد جميع الخيوط التي تربطه بالواقع. «صحيح أنه ظل يتغنى بهذا الواقع» طوال حياته ويحلم بالحياة الممثلة بالخبرات والتجارب، ويعيب على «الآخرين» أنهم لا يعلمون شيئاً عن الحياة التي يتحدثون عنها لأنهم جمعوا أفكارهم ومعلوماتهم من «الكتب» لا من الواقع «الحي!» هناك كثرة من الناس يصلون إلى نتائج حياتهم مثل تلاميذ المدارس:«بأن يغشوا أستاذهم وينقلوها من الكتب بدلاً من أن يمروا بها بأنفسهم». هذا كله صحيح، لكنه لم يتعد مجال «التمني» ولم يتخطَ الحلم والخيال إلى دائرة الحياة بنفسه عن طريق الغوص في أعماقها حتى يسبر مكنوناتها عن قرب: «أجل ! أنا أريد أن أترك نفسي للشيطان ليظهرني على كل رجس أو كل خطيئة في أكثر صورها رعباً!: ذلك هو المذاق الكامن في غموض الخطيئة.» لكن ذلك لم يكن سوى رغبة تعتمل في نفسه، فهو في الواقع لم يمر إلا بخبرات ضئيلة للغاية، ومجموعة محدودة جداً من التجارب، وفي اعتقادي أنها لم تزد «ثروته» من الخبرات ولكنها ضاعفت رصيده من الوساوس فقد كان يؤلمه مثلاً- عندما يستعيد هذه الذكريات القليلة أن يكون الضياع قد أنجب في ليلة من الليالي طفلاً دون أن يدري! وكان هذا الهاجس من المنغصات الأساسية فترة طويلة من حياته.[1]

---

(1) د. إمام عبد الفتاح، كيركجور رائد الوجودية، الجزء الأول، دار الثقافة 1982، 50،51

مزق كيركگورد، إذن، جميع الخيوط التي تربطه بالحياة، ونسف الجسور التي تصله بالواقع، وأسدل على نفسه ستائر كثيفة اختفى وراءها وراح يتلصص بين الحين والحين من وراء النافذة ليخالس النظر إلى المارة في الشارع! وهو ينصح قراءه بإسدال الستائر حتى على عواطفهم وانفعالاتهم: «إن أردت أن تكون ذا حمية، وأن تظل كذلك، فإن عليك أن تسدل الستائر الحريرية على سخريتك، وبالتالي تخفي حميتك..!» وهكذا نستطيع أن نقول في اطمئنان أن كيركگورد لم تكن له صلة بالحياة إلا في جانب ضئيل منها، وأنه عاش طوال حياته مفكراً منشغلاً بمقولاته الذاتية، وهو نفسه أول من يعترف بذلك، يقول: «لم أعش قط بالمعنى الإنساني لهذه الكلمة، لكنني كنت فكراً من البداية إلى النهاية»، فحتى الفترة التي حاول أن ينغمس فيها في الحياة الحسية، وهي التي أطلق عليها اسم «طريق الضياع»، لم يستفد منها كثيراً ولقد كان صادقاً تماماً عندما قال: «كنت أشارك في جميع المتع الممكنة لكني لم أستمتع بشيء قط.» لقد حاول أن يستمتع بما في الحياة من لذائذ ويعرف تلك الجوانب البعيدة من دنيا الناس، لكن ذلك كله لم يفده شيئاً: «في بحر من الملذات ليس له قرار، وفي هاوية المعرفة، فتشت عبثاً عن نقطة ألقي فيها بمرساتي.»[1]

كان كلما خطا خطوة نحو الارتباط بالواقع أو الاتصال بالحياة والناس عاد وسحب قدمه بسرعة كالطفل الذي يخشى نزول البحر لأول مرة، فيكتفي بالجلوس على الشاطئ ليبني بيوتاً من الرمال يلهو بها، ويسعد بالتطلع إلى منظر البحر الصاخب الذي يراه ولا يحسّ بأمواجه المتلاطمة! ولو أنك تأملت علاقته «بريجينا أولسن» لرأيت مثلاً واضحاً على ذلك، فهو يظل سنتين يحلم بها منذ رآها أول مرة وتعيش في خياله، لكنه ما إن خطبها حتى دوّن أسفه وندمه على هذه الخطوة في اليوم التالي للخطوبة مباشرة، يقول في معرض استعراضه لعلاقته بها: «في اليوم التالي شعرت أنني قمت بخطوة خاطئة.»

ماذا يعنى ذلك؟ يعني أنه غير قادر أن يخرج من قوقعته الذاتية التي يحتمي بها من العالم الخارجي، وعندما يقوم بتلك الخطبة فهذا يعني الإقدام على مراحل أخرى حتى يصل للزواج، وهذا يعني الخروج من قوقعته وخروجه إلى الآخرين. لكنه اختار هو العزلة والتشرنق؛أما عن الحب فهو الحب الرومانتيكي لا أكثر، وهيهات أن يمتزج بالجسد ولذلك شعر بالخطأ لأنه اعتبر فعلته خيانة للروح وللذات الداخلية.

---

(1) ص52.

عشق الوحدة:

ينبغي التوقف عند تلك الفكرة لدى كيركگورد وهي عشقه للوحدة الذاتية، والتي سبق وتأكدنا منها في إيثاره للعزلة، كيف نفسر ذلك؟ تفسير ذلك أنه كان لديه قناعة تامة بذاته وبقدرتها وقيمتها، كان يرى أن ذاته كلية ولا يصح لها أن تتشتت، وأن طريقها الوحيد هو الوصول إلى المطلق، وأن أي ارتباط بكل ماهو جزئي أو بذات أخرى أرضية لاتحقق لذاته أي اكتمال. يحق لنا القول بأنه كان لدى كيركگورد إدراكٌ متعالٍ للذات، هذا الإدراك المتعالي يجعله يرى أن الارتباط الذاتي مع الأرضي فيه خطيئة، وعليه فلابد من التضحية عن خطيئة ممكنة من أجل الوصول إلى المتعالي، أو المفارق،أو المطلق. بتلك الرؤية يمكن أن نجد التفسير المقبول والمنطقي الذي نقتنع به، وهو يفسر لنا سبب انفصاله عن ريجينا أولسن ليصل إلى المطلق أو الله، كان المطلق بالنسبة إليه طريق حب وقفزة إيمان.

عاش كيركگورد، إذن، مقطوع الصلة بالواقع: فلم تكن له مهنة، ولا زوجة ولا ولد، ولم يسعَ إلى وظيفة (باستثناء أشهر قليلة عمل فيها مدرساً للغة اليونانية في المدرسة الابتدائية التي كان يديرها ميخائيل نلسن والتي تخرج منها هو نفسه، وكان ذلك إرضاء لرغبة والده)، ولكنه لم يحاول قط الانخراط في جماعة، بل تجنب الالتزام من أي نوع، وفي استطاعتنا أن نقول أن كل خبراته لا تزيد عن:

محيط الأسرة (لاسيما علاقته بوالده على وجه الخصوص).

عدد ضئيل جداً من الأصدقاء وفترة قصيرة حاول فيها الانغماس في الحياة الحسية لكنها كانت مشاركة سطحية.

قصة حب فاشل مع روجينا أولسن.

معركتان أساسيتان: واحدة مع صحيفة القرصان، والثانية مع الكنيسة القائمة بسبب حملته على الأسقف Bishop Mynster.

ليس غريباً، إذن، أن نقول أنه قطع صلته بالواقع الحي الذي ظل طوال حياته يتغنى به، والذي «ركض جنين الفكر في بطنه» عندما سمع «شلنج» يتحدث عنه! وليس غريباً أيضاً أن نقول أن الحياة التي عاشها كيركگورد كانت «بعيدة عن الحياة» وأنها اكتفت بمداعبة الشاطئ دون أن تخطو خطوة واحدة نحو الأعماق! وماذا تكون النتيجة سوى عزلة رهيبة: «أنا أشبه ما أكون بشجرة الصنوبر المتوحدة، مغلق على نفسي، أتطلع إلى السماء، لا ألقي حوالي ظلاً، وليس ثمة سوى الخفاش هو وحده الذي يستطيع أن

يبني عشه وسط غصوني،» ويكون إحساسه وسط هذه العزلة القاتلة أنه أشبه ما يكون: «بالعبد الذي حكم عليه بالتجديف في إحدى السفن، مقيد بالموت، لا يذكره بالحياة إلا قعقعة السلاسل ثم يعود الموت ليكتسح كل شيء من جديد.»[1]

يمكن لنا أن نفهم كيركگورد من خلال فكره (الجواني)،أو النداء الداخلي؛ النداء الأبدي. لقد كان كيركگورد يصغي إلى ذاته،لقد هجر العالم لأن الصوت الداخلي أو الجواني أكبر من أي وجود خارجي، فالوجود الجواني أكثر احتواء من ذلك الوجود البراني. بمعنى آخر لقد وجد أن (الجواني) أعمق من (البراني)، وعليه فإن كل الكتابات التي كتبها هي تعبير عن ذلك الجواني الذي سيطر عليه حتى نهايته، وفي كل كتاباته الفلسفية وهي فلسفة ذاتية من الدرجة الأولى، تبحث عن ما يؤيد ذلك بدليل أنه تناول في تحليلاته فكرة المفارقة والخطيئة، وكلها أفكار جوانية وليست برانية. لقد أحب أن يصغي إلى ذلك النداء الجواني ومع الوقت آمن إيماناً مطلقاً بذلك النداء الداخلي الذي ملك عليه ذاته وجعل له مبرراً فيما يفعل.

والواقع أن كيركگورد كان في كثير من الأحيان يقوم بسجن نفسه فيكون هو السجين والسجان معاً! فيرفض الاتصال بالناس أو الاختلاط بالمجتمعات، ولم ينجح أحد في كسر هذا الستار الحديدي الذي فرضه على نفسه، فلا نعلم أن أحداً استطاع أن يحاوره وجهاً لوجه، أو حتى أن يتناقش معه باستثناء قلة قليلة من الأصدقاء، وحتى عندما يكون مع هؤلاء الأصدقاء فإن أجمل اللحظات عنده هي لحظات صمتهم لأنها تتيح له فرصة العودة مرة ثانية إلى ذاته التي اغترب عنها دقائق معدودات. كتب في 6مايو عام 1835إلى بطرس لند يقول: «... إن صمت أصدقائي يلائمني من حيث أنه يعلمني أن أسدّد نظراتي إلى نفسي، ويحثني على إدراك ذاتي، تلك الذات التي هي لي، كما يجعلني أحافظ عليها وسط تغيرات الحياة التي لا تنتهي، وأن أدير نحو نفسي تلك المرآة المقعرة التي كنت من قبل أسعى إلى أن أتعرف من خلالها على الحياة خارج نفسي، إن هذا الصمت يعجبني من حيث أنني أرى نفسي فيه قادراً على بذل هذا الجهد، ويجعلني أشعر أنني كفءٌ للإمساك بتلك المرآة بغض النظر عما تأتي به: سواء جاءتني بمثلي الأعلى أم بصورتي الهزيلة. إذا رأيت أحداً من أصدقائي فبلغه تحياتي، لكن لا تشجعه أبداً على الكتابة لي»[2]. هناك عامل أخير نود أن نشير إليه لما له من أثر

---

(1) السابق، ص54،55.

(2) السابق، ص56.

في تكوين هذه الشخصية الغريبة. لقد نشأ كيركگورد في أسرة تتألف من سبعة أفراد كان هو أصغرهم: طفلاً ناضجاً غريباً وشاذاً حتى في السنوات الأولى من عمره، حتى لقد أطلقت عليه الأسرة في هذه السنوات الأولى اسم «الشوكة»! والسبب في هذه التسمية الغريبة أنه سئل ذات مرة: ماذا تريد أن تكون في مستقبل حياتك عندما تكبر؟ فأجاب: أريد أن أكون شوكة حتى أستطيع أن أغز كل شيء، وحتى أكون قادراً على وخز الناس الذين يضايقونني! ولهذا نراه يطور هذه الفكرة في يومياته بعد ذلك فيقول: «إنني لآمل بفضل العذاب الذي أتحمله بصبر من أكون شوكة في جنب العالم.»[1]

الذات ورحلة المحبة والإيمان:

الإنسان في الحب يحتفظ بذاته في مقابل الآخر المحبوب، والذات في الحب لديها القدرة أن تنفتح على الآخر أو الطرف الآخر في الحب، والحب فيه إثبات للذات وإثبات أيضا للآخر، في الحب يتجلى إثبات وجود ذات المحب والمحبوب، وقوة الحب واستمراريته تتمثل في تلك الجدلية القائمة بين الذات والأنت. وبقدر ما تكون تلك الجدلية على درجة عالية من الحيوية والقدرة الانفتاحية بقدر ما تكون قوة الحب بين الطرفين، وفي الحب نجد أن العقل والقلب يشتركان في ذلك الانفعال الحيوي أقصد الحب، فعاطفة الحب قلبية، لكن جدلية الحب عقلية. إذن في الحب المابنبغي لابد من أن يكون القلب والعقل معاً.

والحب كما يجب أن يكون لا يعرف التقوقع،لأن التقوقع داخل الذات يعيق ويمنع الانفتاح على الأنت، ومن ثم يكف التواصل وفي الوقت نفسه تكف الذات عن إبراز إمكانياتها، فالحب هو أحد السبل التي تكتشف فيها الذات كم الإمكانات التي تمتلكها. إذن الحب هو طريق لمعرفة الذات لذاتها، ومع انعدام الحب تصبح الذات غير واعية بذاتها.

أما الإيمان فهو قلبي لا عقلي. وفي الإيمان تتجاوز الذات نفسهالأجل الانفتاح على المطلق، بل إن الإيمان (الينبغي) الذات تتعالى على المطلق لكي ترتد مرة أخرى لمعرفة ذاتها. فالذات مندفعة بكل إمكاناتها نحو المطلق لكن لا تقف عنده، لأن الوقوف عند المطلق يعني الفناء في هذا المطلق، لكن لابد أن تصل للمطلق وتتجاوزه لترتد إلى نفسها مرة أخرى. إن الذات تتيقن من وجودها بعد وصولها إلى المطلق

---

(1) السابق، ص57.

وتجاوزه فتعود لتكشف وجودها وهنا يزداد الإيمان توهجاً وإثارة. وإثارة الذات تكون بنور سماوي تعجز الذات عن التعبير عنه لكنها تعيش في تجلياته.

العبادة والألم

هناك من يربط العبادة بالعذاب النفسي. وأصحاب هذا المذهب- وفي مقدمتهم كيركگورد- يعتبرون «الألم» بمثابة الجو الطبيعي الذي يحيا فيه الكائن المتدين، وكأنما هو المناخ الوحيد الذي يستطيع الرجل المؤمن أن يتنفس في كنفه! فليس المؤمن بالشخص المطمئن الواثق الغارق في فيض علوي من السعادة، بل هو شخص معذب قلق يحيا في صراع مستمر مع اللامتناهي، ويجد نفسه دائماً في غَمْرة التناقض! وعلى حين نجد أن كيركگورد يقرر على العكس من ذلك أن العذاب حليف الخبرة الدينية، وأن الإيمان نفسه لا يخرج عن كونه ضرباً من «اليقين المجاهد.» وهو يقول في ذلك بصريح العبارة:«إنه حينما يريد الله أن يصطفي لنفسه رجلاً، فإنه يدعو رفيقه المخلص، ألا وهو الهمّ، لكي يطلب إليه أن يلازمه، ويتعلق به، ولا يفترق عنه لحظة واحدة!» ومعنى هذا أن الهم هو الصديق الأوحد للإنسان المؤمن، فهو يلازمه كظله، ويتابعه أنّى توجه! وليس يكفي أن نقول أنه لابد للمسيحي من أن يمضي إلى المسيح في هوانه وذلته، لا في عظمته وأوج مجده، وإنَّما هو القلق الوجودي المشوب بانعدام اليقين. وحينما لا يكون الفرد على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله، فهنالك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله. وأما أولئك الذين يظنون أنهم على صلة بالله، فهؤلاء بلا شك قد عدموا كل صلة بالله! وكما أنه لايمكن أن تكون هناك حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة، فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك إيمان بدون صراع ومخاطرة ومجاهدة.[1]

وإذا كان القديس توما الأكويني قد أقام تجانساً مطلقاً بين الإنسان والله، مادامت العلاقة بينهما هي علاقة الجزء بالكل، فإننا سنجد كيركگورد يقرّر وجود «لاتجانس» مطلق بين الله والإنسان، مادامت العلاقة بينهما هي علاقة المتناهي باللامتناهي. وبينما يقرر القديس توما الأكويني أن حب الله هو السعادة القصوى بالنسبة إلى الإنسان، نرى كيركگورد يؤكد أنه وإن كان الله محبة، إلا أن حبه قاتل! ومعنى هذا أن الله هو خصم الإنسان اللدود، لأنه يبغض كل ما تتكون منه الحياة البشرية، وكل ما يخلع على

(1) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ص139.

الوجود الإنساني لذته! ومن هنا فإنه لايمكن أن تتأكد علاقة الذات الفردية بالحقيقة الإلهية، اللهم إلاّ من خلال القلق النفسي أو التمزق الداخلي، كما أنه لا يمكن أن تقوم الصلة بين الإنسان والله إلا على الصراع والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرة. ويمضي كيركگورد إلى حدٍأبعد من ذلك فيقول إن المسيحي لابد من أن يحيا كما لو كان ميتاً: فإن الله نفسه هو الذي يصدر على الحياة البشرية حكم الموت! ومن هنا فإن الموجود البشري لايملك أن يقرُبَ السر الإلهي إلا في حالة أليمة من الخوف، والرعدة، والقلق، والعذاب، واليأس! ومهما وقع في ظن البعض أنه لاموضع لليأس في قلب المؤمن، فإنه لابد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس، وأقسى حالات القلق، حتى يعرف طريقه إلى الله! وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية، حتى يمد هو يده فينتشلنا من قاع تلك الهاوية؟

إن «الله» في نظر كيركگوردليس فكرة نتأملها، أو موضوعاً نثبت وجوده، بل هو «ذات» تنكشف للمرء في أعمق أعماق وجوده، بمقتضى ذلك الفعل الذي يكتشف به أنه «فرد.» فليس الإنسان ذاتاً منغلقة على نفسها، بل هو موجود ماثل منذ البداية وجهاً لوجه أمام الله. وعلى الرغم من أن صلة الإنسان بالله تقوم بالضرورة على التغاير التام، والعجز المطلق من جانب الإنسان، إلا أن هذه الصلة لابد من أن تتخذ صورة «الصلاة» أو «العبادة»، والصلاة ضرب من التوتر بين حالة العدم وحالة الامتلاء، أو هي تعبير عن نزوع الكائن المتناهي نحو الاتصال بالموجود اللامتناهي. ومثل هذا الاتصال لايمكن أن يتحقق إلا حين يشتد شعور الذات بالخطيئة، فإن النفس الآثمة المنسحقة أمام الله- حينما تحس إحساساً عميقاً بخطيئتها- لابد من أن تجد نفسها إزاء الله وجهاً لوجه، وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الوجود الإنساني- في أعلى درجاته- ألم وعذاب،أو على وجه التحديد ألم روحي وعذاب ديني، فذلك لأن «الخطيئة» هي التي تقودنا إلى أعتاب السر الإلهي. وإذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألم، ويرتضي لعباده أن يحيوا حياة قلقة مفعمة بالتناقض والتوتر والتمزق وشتى مظاهر العذاب، فذلك لأن الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريان لتحقيق عملية «الفداء». وحينما يتخذ العذاب الديني صورة نقية طاهرة، فهنالك يتحقق الاتحاد بين البطولة وعذاب الحب. وهكذا يتلاقى العذاب والعبادة مع البطولة والغبطة الروحية، فيشعر المؤمن بضرب من «النشوة الروحية» التي تعلو على كل تناقض بين السعادة والشقاء! ومن هنا فقد رأينا سقراط يمضي نحو الموت باسماً، كما شهدنا شهداء المسيحية يواجهون أشد حالات التعذيب بروح البطولة الظافرة المنتصرة، وكأنما هم كانوا في حالة غريبة من

النشوة لشعورهم بأنهم كانوا يشاركون في أخطاء الآخرين! وإذن فإن العبادة الحقيقية ليست هي عبادة الخوف والرعدة فحسب، بل هي أيضاً عبادة الغبطة والنشوة! ولكنها نشوة تلك الروح المعذبة التي تعلم ان الله نفسه يتألم، وأنه لا يتألم إلا لأنه يحب! وهيهات للنفس الإنسانية أن تعانق الحب الإلهي مالم تحترق معه بنيران الألم. ولعل هذا ما أراد كيركجورد أن يعبّر عنه حينما قال عبارته الشهيرة: «إنني لأهوى الموجة التي تقذف بي إلى أعماق الهاوية، فإنها لتقذف بي أيضاً إلى ما وراء النجوم.»[1]

الله عند كيركجورد لايمكن أن ندلل على وجوده وإنما نكتشف وجوده، بمعنى أن التدليل على وجود الله معناه أننا نبرر كل شيء ونذلل على كل شيء عن طريق المنطق العقلي وعلى ذلك يمكننا القول أن التدليل على وجود الله هو دليل على الغباء الإنساني. إن جوهر الله يتم عن طريق الكشف؛ أن نكتشف الله في ذاتنا لا أن نبرهن عليه أمام ذاتنا.

تلك هي نظرية كيركجورد- أبي الوجودية الحديثة- في الحب الإلهي أو العبادة. وليس من شك في أن نزعة كيركجورد التشاؤمية هي التي أملت عليه هذه الصورة القاتمة بين الإنسان والله، فجعلته يربط الحب بالعذاب، ويؤكد أن علاقة الذات الإنسانية بالموجود اللامتناهي إنما تتحدد من خلال الألم، والضيق، والقلق، والصراع، والتناقض، والشعور بالخطيئة، والتمزق الداخلي. وقد يكون في وسعنا أن نأخذ على كيركجوردتلك النزعة اللاعقلية المتطرفة في تصوير الإيمان الديني، ووصف علاقة الإنسان بالله، لدرجة أننا نراه يجعل من «الاعتقاد»- على حد تعبيره- ملكة العبث (أو اللامعقول)، بينما نراه يجعل من «التناقض الظاهري» موضوع الاعتقاد! ولا يكتفي كيركجورد بإرجاع الإيمان الديني إلى اللاتجانس الموجود بين الإنسان والله، بل إنه ليمضي إلى حد أبعد من ذلك إذ يقول في أحد المواضع «إن الإنسان أمام الله عدم، بل أقل من العدم.» حقاً إن كيركجورد كثيراً ما يتحدث عن «الحرية»، ولكننا نجده يقرر أيضاً أن كل جهد تبذله الإرادة إنما هو جهد ضائع لا طائل تحته! ومن هنا فإننا نراه يصرخ قائلاً: «يا إلهي، اجعلني أشعر بلا وجودي، حتى يتضاعف شعوري بالهبة التي تمنحني إياها.» وما دامت الروح في طريقها إلى الله، فإن القانون الذي لابد من أن تخضع له هو أنه لابد للذات البشرية من أن تتناقض، لكي تتعظ الذات الإلهية! ولهذا يؤكد كيركجورد مرة أخرى أنه «حينما أشعر بأنني لاشيء على الإطلاق، فهنالك

---

(1) السابق، ص141،140.

استطيع أن أثق في حب الله لي!» ولا يمكن أن يحبني الله حقاً، إلا إذا تَخَلَّيْتُ عن كل حب آخر، فإن الله (في نظر كيركگورد) إله غيور لا يقبل المشاركة! وهنا تبدو ديانة المحبة مرتبطة بعواطف الكراهية، ما دام من المستحيل على الإنسان أن يحب الله دون أن يبغض ذاته، أو أن يبغض غيره من الناس، أو أن يبغض أباه وأمه وزوجه وأولاده... إلخ. وعلى الرغم من أن المسيح هو المحبة عينها، إلا أنه- في رأي كيركگورد-مضطر إلى أن يقصي الناس عنه، حتى يعودوا إليه عن طريق الإيمان! وإذا كان الكتاب المقدس قد نص على أن «الذي يحبه الرب يؤدبه»، فإن كيركگورد يلخص علاقة الإنسان بالله في عبارة مماثلة فيقول «إن من يباركه الله، لابد من أن يلعنه في الوقت نفسه!»[1]

ولسنا ندري كيف وقع في ظن كيركگورد- وهو الذي عرف حقيقة الصلة بين الإنسان والله، من حيث هو «الأنت المطلق»- أن يكون الطريق إلى الله مقروناً دائماً بالصراع والتناقض والتمزق والعذاب؟ ألا تدنو بنا من «الله» طهارةُ النور الباطن وصفاءُ النفس المطمئنة (كما هو الحال مثلاً في فلسفة ملبرانش) أكثر مما يقربنا إليه الشعورُ بالقلق أو التمزق الباطني (كما هو الحال في فلسفة كيركگورد)؟ ولماذا يأبى فيلسوفنا إلا أن يصور لنا الإيمان بصورة الجهد اليائس الذي يقترن بالتحدي والمواجهة المستمرة؟ ألا يمكن مطلقاً أن تجيء لحظة تتجاوز فيها النفس هذه المرحلة المؤقتة الموسومة بالقلق العنيف والسَوْرة النفسية الجامحة، لكي تبلغ مرحلة من السكينة القلبية التي تهدأ عندها نفس المؤمن ويقوى رجاؤه... كل تلك أسئلة نجد أنفسنا مضطرين إلى إثارتها عندما ندقق النظر في «رومانتيكية المطلق» على نحو ما عبَّر عنها كيركگورد. ولكننا لا نملك سوى الاعتراف لكير كگورد بأنه كان أعظم مفكر حاول-في العصور الحديثة- تحطيم إطار المذهب العقلي الذي كان يصوّر «الله» بصورة «الحقيقة المعقولة» أو «الروح الكلية» أو «الفكر المطلق.» ولم يكتف كيركگورد بأن يبين لنا أن الله لايمكن أن يكون «موضوعاً»، بل هو أظهرنا أيضاً على أن الرجل المتدين هو ذلك الذي يتحدث إلى الله بضمير المخاطب، وأن الإله المشخص لايمكن أن يكون حداً أوسط في علاقة لاشخصية، وأن المؤمن حين يندمج في علاقة شخصية مع الله فإن هذه العلاقة لابد من أن تحدث تغييراً شاملاً في وجوده كله...إلخ. وكل هذه الآراء التي عبر عنها كيركگورد بأسلوبه الخاص المليء بالحرارة والحماسة، سوف تتردد من

(1) السابق، ص142،143.

بعد عند الكثيرين من فلاسفة الوجود، وفي مقدمتهم الوجودي الكاثوليكي جبريل مارسل، وزميله الألماني كارل يسبرز، ومارتن بوبر وغيرهم.(1)

إن الآخر عند كيركگورد يمكن أن يكون عائقاً أمام علاقتي بالله، وهذا هو جوهر نقد «بوبر» لكيركگورد، فهو يقتبس من الفيلسوف الدانماركي عبارة يقول فيها: «ينبغي على كل فرد أن يكون ضنيناً في تعامله وعلاقته بالآخرين، وينبغي عليه أساساً أن لا يجري حديثاً إلا بينه وبين الله»، ويفسر «بوبر» هذه الفكرة بأنها تعني: أنه من الضروري عند كيركگورد أن يصبح المرء فرداً منفرداًsingle one حتى تكون له علاقة مع الله، ويكمن وراء ذلك بالطبع حياة كيركگورد وتاريخه الخاص، فهو قد فسخ خطوبته مع (روجينا أولسن) لاعتقاده أن هذه الخطبة كانت تتناقض مع نداء الله له بوصفه فرداً غير عادي.(2)

روجينا أولسن وقفزة الإيمان:

ينبغي علينا ألا تغيب عنا قناعة كيركگورد بفكرة التضحية من أجل الوصول إلى المطلق، كانت فكرة التضحية تسيطر عليه وكانت لديه قناعة راسخة لا تتزعزع أن التضحية هي السبيل للوصول إلى لحظة الإيمان، وهو يعبر عنها بالقفزة نحو المطلق. كان يضع أمام عينيه قضية إبراهيم وهو ما سيأتي الحديث عنها فيما بعد.

لقد أحب كيركگورد روجينا أولسن حباً روحياً ومن خلال ذلك يقوم بالقفزة إلى المطلق، لقد رفض كيركگورد الجانب الحسي ولكن ظل طوال حياته مبجلاً للجانب الروحي، فهو يكتب في يومياته: الشيء الوحيد الذي يغريني أنني أستطيع أن أرقد لأموت وأعترف ساعة وفاتي بذلك الحب الذي لم أستطع أن أعترف به طوال حياتي، وهو الذي جعلني سعيداً وشقياً بدرجة واحدة.(3)

لقد تعلّق كيركگورد بروجينا تعلقاً روحياً لأنه هو الأسمى والباقي، وهو في ذلك متبعٌ سقراط في المأدبة، إن أولئك الذين تتجه غريزتهم الخلاقة اتجاهاً جنسياً يجعلون همهم النساء، ويكون حبهم جنسياً محضاً، وتراهم يحسبون أنهم يضمنون لأنفسهم الخلود بإنجاب الأطفال، لكن هناك غيرهم تكون ميولهم الخلاقة روحية، ويحلمون بالروح لا بالجسد، ويخلفون ذرية روحية هي الحكمة والفضيلة.(4)

---

(1) السابق، ص143،144.

(2) جون ماكوري، السابق، ص163.

(3) مقتبس من كتاب د. إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور، الجزء الأول، السابق، ص 132.

(4) د.إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثانية عشر، الرسالة الخامسة والسبعون، 1992، ص107.

لقد اتّبع كيركگورد قولَ سقراط ولم يرد من روجينا إلا الجانب الروحي لينتقل منه إلى الأبد، تلك هي مهمته، يكتب في اليوميات:إنني أرى ماهيتي الأزلية وهي عندي أكثر من أب وأم ومن زوجة أحبها.[1] إن روجينا بالنسبة له وثبة الإيمان، حبها وجمالها طريق موصل إلى الأبد والسرمدية، وعندما يحتفظ بها حبيبة روحانية تبقى معه دوماً، أما أن تصبح علاقة بين رجل وامرأة هنا تسقط رسالتها. لم يكن من الممكن أن أدخلها التاريخ على أنها زوجتي- هذا موضوع لا يناقش. كان يمكن أن تكون «مدام فلان» لكنها لن تكون في ذلك الوقت حبيبتي. لابد أن تروى على أنها قصة حب تعسة، في حين أنها ستظل عندي حبيبتي التي أدين لها بكل شيء.[2] لقد أراد الاحتفاظ بها حبيبة ملهمة فيمكن لحبها من أن ينقله من عالم الحس إلى العالم الروحاني، في الحب المرأة براقة وجذابة وقادرة أن تفجر طاقات العقل والقلب، ولو أخطأ وتزوجها هنا يضيع البريق والوهج ويموت القلب والعقل. بعبارة أخرى نقول أنه في الحب توجد المرأة وجوداً وجودياً بينما في الزواج توجد المرأة وجود أشياء.

وكيركگورد يؤكد مراراً في كل مناسبة يكتب فيها، يؤكد على الحب لأجل الحب، الحب المترفع عن الشهوات، فهو يكتب إليها بعد موت والدها وقد كانت متزوجة: أنا لا أستطيع الزواج منك، حتى ولو كنت حرة، أنا لا أستطيع الزواج. لقد أحببتني كما أحببتك وأنا مدين لك بكل شيء وأنت الآن متزوجة، لكني أقدم لك الآن مرة أخرى ما أستطيع، وما أجرؤ، وما ينبغي علي أن أقدمه: الصلح، أعني الصداقة.[3]

إذن كيركگورد لم يرد منها إلا الروح، جمالها المحرك لكل طاقات روحه، فجمالها البارع هزه من داخله فأمكنه أن يكتب وينتقل من ذلك الجمال المحسوس؛ جمال المخلوق إلى جمال الأزلي الأبدي.

لقد نكث كيركگورد بعهد الحب الدنيوي، ومن ثم استلزمت التضحية باستقلال الأنا في هذا السياق التضحية بالمرأة وهكذا لم يعد ثمة مكان لروجينا.[4]

لقد رأى كيركگورد «الحب الروحي» الذي يرفعه إلى المثل العليا ويجعله يحقق «الأوحد»، أما إشباع الغريزة عن طريق الزواج فسوف يجعله شخصاً عادياً: لأن

(1) د.إمام،كيركجور، السابق، ص144.

(2) السابق، ص145.

(3) السابق، ص149.

(4) السابق، ص152.

الرجل في الزواج السعيد يصبح زوجاً عادياً، إذ تفنى العبقرية العليا. فكثير من العباقرة أصبحوا عباقرة وكثير من الأبطال أصبحوا قديسين بتأثير «الحبيبة» أو «الفتاة الشابة». لكن من فيهم أصبح عبقرياً أو بطلاً أو شاعراً أو قديساً بتأثير زوجته؟ إن أقصى ما يستطيع تحقيقه بفضل زوجته هو أن يصبح مستشاراً أو قائداً عسكرياً أو رب أسرة.

فالعبقرية تحتاج إلى «نار» مستعرة توقدها وتلهبها وتقدح قدراتها، لهذا انصرف كيركگورد عن الزواج ليتفرغ إلى ما هو أهم وأبقى في مجال الفكر ومجال الروح، وأعني به الصراع مع مجتمعه وما فيه من زيف وفساد أدى إلى «تزييف» الذات البشرية وطمس معالمها الشخصية، فلم يعد هناك شيءٌ اسمه «الفرد» المتميز، وإنما هناك الشخصية المهلهلة غير المستقلة التي يسهل أن تسير مع القطيع فتحكم فيها الطغاة الذين هم «الجماهير» مرة والكنيسة مرة أخرى.[1]

ثمة ملاحظة لابد من الوقوف عندها وهي أن كيركگورد في الحب انتقل من ذلك الحب الآني أو اللحظي إلى الحب السرمدي، وكيركگورد يرفض تماماً المحبة أو الحب الآني لأنه يعني الحب للذاتية بينما الحب الجدير بالمديح هو الحب الذي ينكر الذات. يقول كيركگورد: وقبل أن يسعى المرء إلى الفوز برضا اللحظة بثنائه على المحبة، عليه أن يتأكد أولاً إلى أي مدى تمتلك اللحظة الحاضرة تصوراً حقيقياً للمحبة. هل تستطيع اللحظة الحاضرة التي توجد الآن أو هل يمكن للحظة الحاضرة على الإطلاق أن يكون لها تصور حقيقي عن ماهية المحبة؟ كلا، وهذا محال. ذلك أن المحبة وفقاً لفهم اللحظة الحاضرة أو الفورية لا تعدو أن تكون حباًللذات Self love، ومن ثم، يكون من الأنانية أن نتحدث على هذا النحو عن المحبة، ومن الأنانية أيضاً أن تفوز بهذا الرضا. الحب الصادق هو حب إنكار الذات، ولكن ما إنكار الذات؟ إنه بالضبط أن يتخلى عن اللحظة الحاضرة وعن الفوري.[2]

ونكرر مرة أخرى الحب عند كيركگورد هو حب ديني. وهذه النقطة يرغب كيركگورد في إظهارها للجميع، فالحب في المسيحية يعني الحب العام دون التوقف عند حد الأشياء أو الأشخاص، والمسيحي الحقيقي هو الذي يصل إلى الحب بمعناه الصحيح ولذلك يقول كيركگورد: إن من يريد أن يحصل على الحب فبإمكانه الحصول عليه.[3] وهذا القول من صميم المسيحية فالحب ليس في حاجة لقدرات

(1) السابق، ص153.

(2) S.Kierkegard Works of Love tr. by: David F. Swenson (London1946) p.301

(3) Ibid: p.287

ومواهب خاصة، بل الحب لا يحتاج إلا للصفاء والنقاء. فالحب المسيحي حب أكبر من ذلك الحب الأرضي الجزئي، والحب المسيحي في حاجة للتضحية، التضحية بكل ما يمكن أن يحول النفس للوصول إلى هدفها الأسمى وهو حب الأبدية، ولذا يكتب كيركگورد: إن التضحية مطلوبة برأينا إذا كان لابد للمحبة أن تمتدح في الحقيقة، وإن يريد المرء امتداح المحبة في حب الحقيقة عمل من أعمال الحب على وجه الدقة. وقد يكتسب المرء في يسر يسير الجاه الدنيوي، وقد يكسب استحسان الناس بلجوئه إلى كل ضروب التضليل. بيد أن هذا لا يمكن أن يحدث بحق في المحبة، لأن المحبة هي عكس ذلك تماماً. ففي حب الحقيقة، وفي الإقدام على كل تضحية لإعلان الحقيقة للناس لايكون المرء على استعداد للتضحية بأصغر جزء من الحقيقة.[1] من هنا يتضح لنا لماذا ضحى كيركگورد بروجينا، لأنه أراد أن يمتدح حبه، أراد أن يكون الحب باقيا وحقيقيا ولم يكن لديه القدرة أن يخون الحقيقة.

في نص مهم لكيركگورد بعنوان (أعمال المحبة) تجده يركز على أهمية أن تجد الذات فكرة واضحة تفكر فيها بشكل دقيق، وهذا يعنى أن الذات تركز في تلك الفكرة حتى تجد فيها الشفافية والوضوح، وبعد ذلك يمكن لتلك الذات الشفافة والواضحة أن تدخل إلى الإيمان وتفهم مفارقات الإيمان التي هي جوهر الدين. يقول: إن العمل الخاص بامتداح المحبة ينبغي أن يتحقق باطنياً بإنكار الذات. فإذا كان لابد من امتداح المحبة بكفاءة، ينبغي على المرء أن يثابر ردحاً من الزمن على التفكير في فكرة واحدة، والمحافظة عليها- محافظة مفهومة بالمعنى الروحي- بأن يكون غاية في الاعتدال في ما يتعلق بكل ماهو متنافر، وأجنبي، بعيد الصلة، مزعج، وأن يحافظ عليها بالزهد الدقيق الملتزم في كل فكرة أخرى سواها. بيد أن هذا أمر مرهق أشد الإرهاق. وما أيسر على المرء إذا سلك هذا السبيل من أن يترك وراءه كل معنى واتساق وفهم، وهذه هي الحالة التي يبلغها المرء إذا كانت الفكرة التي تشغله تصوراً واحداً متناهياً، ولم تكن فكرة لامتناهية. ولكنها إذن فكرة واحدة، فكرة تعمل على إنقاذ الذهن والحفاظ عليه، فما برحت فكرة مرهقة غاية الإرهاق. ومن ثم، فإن التفكير في فكرة واحدة تسلك الاتجاه صوب الباطنية بعيداً عن كل تلهية distraction، خطوة بعد خطوة،..... وأن يفكر المرء على هذا النحو في أن انتباهه متجه باستمرار إلى شيء خارجي لا يتعداه شيء، وأن ينصرف فكره بحيث يكون باستمرار وفي كل لحظة واعياً بنفسه أثناء تفكيره، واعياً

(1) Ibid: p.298

بحالته أو كيف يكون أمره خاضعا للتأمل-شيء آخر. بيد أن الحالة الأخيرة وحدها هي ما يعينه التفكير أساساً، إنها في الواقع حالة الشفافية [1] transparency،.....عندما لا يفكر المرء إلاّ في فكرة واحدة فحسب، لايكون لديه موضوع خارجي، وإنما يتجه وجهة باطنية صوب تعمق ذاته، وأنه يقع على كشف يتعلق بموقفه الباطني الخاص، وهذا الكشف يكون في بداية أمره شديد الانفتاح. فليست قوى الإنسان الروحية شبيهة بقواه الجسدية، ذلك أن الإنسان عندما يكدح متجاوزاً طاقته الجسدية، فإنه يضر نفسه، ولا يكسب شيئا بهذا التجاوز. أما إذا لم يرهق الإنسان قواه الروحية في انطلاقتها الروحية إلى أقصى مداها بأن يختار ببساطة ذلك الاتجاه الجواني، فإنه لن يكتشف شيئاً على الإطلاق، أو لم يكتشف أن الله موجود بالمعنى العميق، فإذا كان الحال كذلك، فإنه يفقد يقيناً أهم شيء، أو يفوته أساسا أهم شيء. ومن المؤكد أنه لا توجد في القوى الجسدية بما هي كذلك-أي شيء أناني، أما في الروح الإنسانية من حيث هي كذلك، فتكمن أنانية لابد من انتزاعها إذا أردنا أن نكتسب علاقتنا بالله في حقيقة الأمر.[2]

وعندما يقتصر تفكير المرء على فكرة واحدة، ينبغي عليه في علاقته بهذا التفكير أن يكتشف إنكار الذات، وإنكار الذات هذا هو الذي يكتشف أن الله موجود[3].... بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يمتدح المحبة كما ينبغي إلا بإنكار الذات، لأن الله هو المحبة، وفي إنكار الذات وحده يستطيع الإنسان أن يتشبث بالإله. وما يعرفه الإنسان بنفسه عن الحب سطحي جداً، ولهذا كان عليه أن يعرف الحب الأعمق عن طريق الله، أعني أن يبلغ بإنكاره لذاته ما ينبغي أن يبلغه كل إنسان (ذلك أن إنكار الذات مرتبط بالإنسانى الكليuniversally human، ومن ثم يتميز عن الرسالة الخاصة وعن الأصفياء)، أعني أن يكون أداة في يد الله.[4]

على أننا يجب أن ننتبه دوماًإلى فكرة التضحية فقد كانت من الأفكار الواضحة والبارزة بل أعتقد أنها كانت مهيمنة على تفكيره، بل إنه كان يرى فيها البرهان الإنساني للوصول للحب السماوي،أو الإلهي والدليل أنه في كتابه خوف ورعدة تناولها

(1) كيركجور: أعمال المحبة، في نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987، ص36،37.

(2) السابق، ص39.

(3) السابق، ص40.

(4) السابق، ص41.

بالتحليل والتبجيل، بل قل الإعجاب بتضحية إبراهيم بابنه فقد أقدم على تلك التضحية من أجل ماهو أعلى من الحب الإنساني.

يمكن لنا القول أن الإنسان في الحب الديني أو الإلهي يدخل لدائرة الحب الشفاف، بينما هو في الحب الأرضي يواجه دوماً بالرغبات والأمنيات والممكنات، إنه حب ضبابي، لكن الحب الالهي حب يتسم بالصفاء والشفافية والنقاء، وفي الحب المتجه إلى الله يكتشف الإنسان نفسه، فالذات تتمكن من معرفة ذاتها لأنها تضحي بكل شيء من أجل ذلك الحب السماوي، فهو الحب الخالد والباقي. الحب الديني يقوم على أساس الهبة والعطاء بلا حدود، بينما في الحب الدنيوي أو الأرضي يقوم على الأخذ والعطاء، وكلما كانت التضحية عظيمة في الحب الديني كان كشف السر عظيماً أيضاً. كشف أسرار المطلق لا تتم إلا من خلال التضحية حتى يتم للذات أن تعرف نفسها بكامل اختيارها للمطلق.

عظمة الإيمان عند إبراهيم:

كان كيركگورد يرى أن الحب هو أولى الدرجات التي توصل المرء إلى الإيمان، وعلى ذلك فالإيمان درجة أعلى من الحب، فهو يرى أنه لا يكفي أن تحب الله لأن الأهم والغاية الأسمى أن تؤمن بالله، وفى الإيمان تسليم تام لكل ما يند عن العقل، في الإيمان يتوقف العقل وكل ما هو منطقي، قد يكون المنطق مقبولاً في الحب لكنه غير مقبول في الإيمان، وفى كتابه خوف ورعدة نجد أن كيركگورد يدلّل على ذلك الإيمان الذي يعتمد على الجوانية لاغياً كل برانية ممكنة، هو يتناول إيمان إبراهيم وكيف كان إيمانه عظيماً، ومع إيمانه المطلق بالأبدي تمكن أن يتجاوز بل يلغي الأرضي والعقلي وحتى الحب مهما كان هذا الحب، كيف يقضي على حب ابنه ليقدم إلى التضحية؟ إنه الإيمان والطاعة المطلقة لله، وقد عبّر اريك فروم عن تلك اللحظة بقوله:... هذه هي المرحلة التي يطلب الله فيها من إبراهيم أن يقتل فيها ابنه المحبوب الوحيد ليبرهن على حبه لله بفعل الطاعة المطلقة.[1]

لكن كيركگورد يرى أن تلك اللحظة تعني التضحية والخلاص من كل ارتباط بالدنيا ليتجه إلى المطلق السرمدي، إنها اللحظة العظيمة التي يُقبل فيها إبراهيم على ذلك الفعل. يقول:... كلا، لن يطوي النسيان أبداً من كان عظيماً في هذا العالم، غير أن كلاً

---

(1) أريك فروم، فن الحب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الانجلو، ص111.

من هؤلاء العظماء كان عظيماً على طريقته، وكلاً منهم كان عظيماً بالنسبة للعظمة التي أحبها. فذلك الذي كان يحب نفسه قد أصبح عظيما بنفسه، وذلك الذي أحب غيره من الناس صار عظيماً بتكريسه المنكر للذات، بيد أن الذي أحب الله هو من أصبح أعظم الجميع. كل عظيم سيتذكره الناس، ولكن كلاً منهم صار عظيماً بالنسبة لـ«توقعه». فمنهم من أصبح عظيماً بأن توقع الممكن، وآخر توقع الأبدي، أما من توقع المستحيل فقد صار أعظمهم جميعاً. كل منهم سيتذكره الناس. ولكن كلاً منهم كان عظيماً بالنسبة لعظمة ما «جاهد» من أجله. فمن جاهد الدنيا أصبح عظيماً عندما تغلب على الدنيا، ومن جاهد نفسه أضحى عظيماً عندما انتصر على نفسه، أما ذلك الذي جاهد في سبيل الله فقد صار أعظم الجميع. إذن، فثمة جهاد في العالم، الإنسان ضد الإنسان، واحد ضد ألف، أما ذلك الذي سعى إلى الله فهو أعظمهم جميعاً...أجل، كان ثمة كفاح على الأرض، وكان هناك من قهر الجميع بقوته، وكان هناك من كسب الله بعجزه. وكان هناك من اعتمد على نفسه فربح الجميع، وكان هناك من آمن في قوّته وضحّى بكل شيء، أما ذلك الذي آمن بالله فهو أعظم الجميع. وكان هناك العظيم بقوته، كما كان هناك العظيم بحكمته، أو العظيم بما يجول في نفسه من أمل، وهناك العظيم بما يمتلئ قلبه من حب، أما إبراهيم فكان أعظم الجميع، عظيما بالقوة التي تستمد سلطانها من العجز، عظيماً بحكمته التي يكمن سرها في الحماقة، عظيماً بالأمل الذي يتخذ شكل الجنون، عظيماً بالحب الذي هو بغض الإنسان لنفسه.(1)

قلنا إن الإيمان أعلى من الحب، ومع الإيمان يتوقف كل ما هو أرضي ليحل كل ما هو سماوي، مع الإيمان يتوقف العقل والمنطق وينتهي التبرير، وفي الإيمان كل شيء ممكن ولابد من التسليم، وفي الإيمان انفتاح من الذات على المطلق ومع هذا الانفتاح تصبح الذات مستوعبة ومتلقية كل ما يأتي من السماء، والذات المنفتحة على المطلق تعيش في حالة من الاغتراب عن الواقع المعاش بل إن الواقع يستهجن أو يرفض أو يزدري كل ما يأتي من تلك الذات السماوية، لكن الذات السماوية يغمرها الإيمان لذا فإنها لا تعبأ ولا تكترث بكل ما هو دنيوي، في الإيمان اغتراب أرضي وامتلاء سماوي. يقول كيركگورد: وبالإيمان خرج إبراهيم من أرض آبائه، وأصبح مقيماً في أرض الميعاد. ترك شيئاً واحداً وراءه، وأخذ شيئاً واحداً معه! ترك فهمه الدنيوي، وأخذ معه الإيمان ـ وإلا ما ضرب في الأرض، ولحسب أن هذه الهجرة تخلو من

---

(1) كيركگورد، خوف ورعدة، ترجمة: فؤاد كامل، ص32،33.

العقل. وبالإيمان كان غريباً في أرض الميعاد، فلم يكن فيها ما يذكره بكل ماهو عزيز عليه، ولكنها بما فيها من جدة دفعت روحه إلى حنين آسيان- ومع ذلك كان ممن اصطفاهم الله، وكان الرب عنهم راضياً! أواه، لو أن الله أنكره، وطرده من رحمته، لأدرك الأمر إدراكاً أفضل، ولكن المسألة الآن أشبه باستهزاء به وبإيمانه. لقد كان هناك في العالم شخص آخر يعيش منفياً عن أرض أجداده التي عشقها. إنه لم ينسَ، ولم تنس «مراثيه»[1]، عندما كان يبحث حزيناً، وعندما وجد الشيء الذي فقده. ولكن إبراهيم لم تكن له أنشودة يتضرع بها. وإنه لشيء إنساني أن ينوح الإنسان، وأن يبكي مع الباكين، ولكن أعظم من ذلك أن تؤمن، وأكثر من ذلك بركة أن تتأمل المؤمن.[2]قوة الإيمان تلغي الزمان، قوة الإيمان ميتافيزيقية، وقوة الزمان فيزيقية، ومع الإيمان لا اعتبار للزمان،أو لا قياس له بمدى الزمن. كان إبراهيم مؤمناً وكان مؤمناً بالعهد وبأن ذريته مباركة وبمنظور الزمن إبراهيم أصبح من العمر عتياً، وكانت زوجته سارة تهرم مع الزمن وذهب عنها كل أمل في أي ذرية، فالزمان فعل فعله في ما هو مالكه، إنه الجسد لكن قوة الإيمان كانت في القلب، ومع الإيمان تجيء المفارقة فما هو مستحيل بفعل الزمن نجده يتحقق بفعل الإيمان المطلق. يقول كيركجورد: وبالإيمان تلقى إبراهيم العهد بأن ذريته من الأجناس ستنالها البركة، ومضى الزمان، وكان الإمكان قائماً، وإبراهيم مؤمناً، وانقضى الزمان، وأصبح الإمكان محالاً، وظل إبراهيم على إيمانه. كان ثمة شخص في العالم يحمل توقعاً، وانقضى الزمان، واقترب غروب العمر، ولكنه لم يكن من الضعة بحيث ينسى توقعه، ومن ثم، فلن ينسى هو أيضاً. ثم انتابه الحزن، ولم يخدعه الحزن كما خدعته الحياة، فقد صنع من أجله كل ما في وسعه،وفي عذوبة الحزن امتلك ذلك التوقع المراوغ. إنه لشيء إنساني أن يحزن المرء، وأن يحزن مع المحزونين، ولكن أعظم من ذلك أن تؤمن، وأكثر من ذلك بركة أن تتأمل المؤمن. لم يترك إبراهيم مرثية، ولم يكن يحصي الأيام نائحاً كلما مضى الزمان، ولم ينظر إلى سارة نظرة ارتياب متسائلاً عما إذا كانت تطعن في السن، ولم يوقف مسيرة الشمس حتى لا تهرم سارة، ويهرم معها توقعه. ولم ينشد أمام سارة معزياً مراثيه النائحة. وبلغ إبراهيم من الكبر عتياً، وأصبحت سارة أضحوكة البلاد، ومع ذلك كان ممن اصطفاهم الله، ووريثاً للعهد بأن ذريته من أجناس العالم ستنالها بركة الإله....عظيم حقاً أن

---

(1) *يشير كيركگورد هنا إلى «مراثي إرمياء» وهو سفر من أسفار العهد القديم.

(2) السابق، ص33.

يتخلى المرء عن رغبته، ولكن أعظم من ذلك أن يتمسك بها بعد أن يكون قد يئس منها، وقد يكون عظيماً أن تمسك بالأبدي، ولكن أعظم من ذلك أن تتشبث بالزماني بعد أن تتخلى عنه.[1]

ثم أكمل الزمان دورته. فلو أن إبراهيم لم يؤمن، لهلكت سارة حزناً بكل تأكيد، ولن يفهم إبراهيم الذي يكون الأسى قد ران على عقله- وفاء الوعد، بل لعله يبتسم كأنه يرى حلماً من أحلام الشباب. بيد أن إبراهيم كان مؤمناً، ومن ثم فقد كان شاباً، ذلك أن من يأمل دائماً في الأفضل يصير شيخاً، ومن يوطن نفسه دائماً للأسوأ يهرم مبكراً، أما ذلك الذي يؤمن فيحتفظ بشباب أبدي. فلنغدق الثناء إذن على هذه القصة! فإن سارة التي ضربتها الأعوام، كانت من الشباب بحيث ترغب في نعمة الأمومة، وكان إبراهيم- وقد اشتعل رأسه شيبا- من الشباب بحيث يطمع في أن يكون أباً. فإذا أخذنا الأمور بظواهرها كانت الأعجوبة أن تسير الأمورعلى وفق توقعهما، أما بالمعنى الأعمق فإن معجزة الإيمان تكمن في أن إبراهيم وسارة كانا من الشباب بحيث يرغبان، وأن الإيمان احتفظ لهما برغبتهما، واحتفظ معها بشبابهما. وقد تقبل إبراهيم وفاء الوعد، تقبله بالإيمان، وسارت الأمور حسب الوعد، ووفق إيمانه- وهناك عمَّ الفرح بيت إبراهيم، عندما أصبحت سارة عروساً في عيد زواجهما الذهبي.[2]

غير إن الحال لم يظل على هذا المنوال. فقد كان لابد من امتحان إبراهيم مزيداً من الامتحان. لقد ناضل تلك القوة الماكرة التي تختلق كل شيء، ضد ذلك العدو اليقظ الذي لا يغفو أبداً، ضد ذلك العجوز الذي يحيا بعد أن تفنى الأشياء جميعا- لقد حارب «الزمان»، واحتفظ بإيمانه. والآن، تركز رعب النضال كله في لحظة واحدة. «وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم، فقال له: يا إبراهيم. فقال: هاأنذا. فقال: خذ ابنك، وحيدك الذي تحبه اسحاق واذهب إلى أرض المريا وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك.

وهكذا ضاع كل شيء- بأفظع مما لو أن شيئا لم يحدث قط!- إذن فقد كان الرب قد جعل من إبراهيم ألعوبة! لقد جعل من المحال شيئاً فعلياً بمعجزة، وها هو الآن يمحو ما قد فعل.[3]

---

(1) السابق، ص33،34.

(2) السابق، ص 34،35.

(3) السابق، ص 35.

إن الإيمان هو هذه المفارقة وهي أن الجزئي أعلى من الكلي- وإن يكن ذلك على نحو تكرر فيه الحركة نفسها، وهذا ما ينبغي ملاحظته وإن الفرد- من ثم- بعد أن كان في الكلي-يعزل الآن نفسه بوصفه جزئياً، لأنه يعد نفسه أعلى من الكلي.[1]

المفارقة جنون عقلي ونفور قلبي:

إن المفارقة المطلقة في المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثل في تحول الحقيقة الأبدية إلى وجود زماني، «أي تحول الإله الأبدي إلى إنسان يوجد ويولد وينمو غير متميز في ذلك عن أي فرد إنساني». يقول كيركگورد «إن وجود ما هو أبدي في الزمان، وخضوعه من ثم للميلاد والنمو والموت، هو اختلال بكل فكر.» كما يذكر في كتاب Training in Christianity أنه «ليس ثمة أمر أدعى إلى الجنون المطبق، من تصور إنسان مفرد على أنه الإله، إن هذا التصور لا يمكن قبوله في الأرض ولا في السماء ولا في أي تفكير خيالي.»[2]

وهناك أمر آخر في المفارقة المطلقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء، هذا الأمر يتعلق بالتجسد Incarnation. يقول كيركگورد في كتابه Philosophical Fragments «إن التجسد جنون بالنسبة إلى العقل ونفور بالنسبة إلى القلب الإنساني.» إن النفور ليس نفوراً عقلياً ولا يرتبط بالعقل، وإنما النفور هنا نفور قلبي يخص القلب وحده،إنه لا يتعلق بالفهم أو الفكر ولكنه يتغلغل إلى الأعماق، إلى سويداء القلب، والسبب في ذلك هو أن هذا التجسد يجرح ثقة النفس الإنسانية، ويدمي مشاعر الإنسان.

إن التجسد يؤدي إلى الخلط بين ما هو لاهوتي وبين ماهو ناسوتي، كما يؤدي إلى قطع اتصالية الأبدية بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضي، وهاهنا تكمن المفارقة. هناك أيضاً صعوبات بالغة تعترض تفكيرنا العقلي، وفهمنا الإنساني حين نحاول النظر إلى العناية الإلهيةprovidence وحين نحاول تفسير الفداء Redemption إن هذين الأمرين: العناية الإلهية والفداء، يمكن أن نؤمن بهما وحسب، لكننا لايمكن أن نقبلهما قبولاً عقلياً. أضف إلى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منهما بين طرفين متضادين، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل: فالتبدي يقترن بالسر، والسعادة ترتبط بالألم، واليقين يتحد باللايقين، ويُسْر الحياة الدينية بعسرها، كما تتوحد الحقيقة بالعبث.[3]

---

(1) السابق، ص72.

(2) مقتبس في كتاب: د. علي عبد المعطي، في الفكر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص105.

(3) السابق، ص106،107.

الإيمان هو بالضبط هذه المفارقة وهي أن الفرد بوصفه الجزئي يكون أعلى من الكلي، وأنه مبرر عليه، وأنه ليس تابعاً بل متبوعاً- ولكن ينبغي أن نلاحظ، أن ذلك كله يحدث على نحو يصير الفرد الجزئي- بعد أن كان تابعاً للكلي بوصفه الجزئي- يصير الآن من خلال الكلي الفرد الذي بوصفه الجزئي أعلى من الكلي، وذلك لأن الفرد بوصفه الجزئي يقف في علاقة مطلقة مع المطلق. وهذا الموقف لايمكن أن يكون وسيطاً، لأن كل توسط يأتي بفضل الكلي، فهي مفارقة وستبقى دائماً وأبداً مفارقة تستعصي على الفكر. ومع ذلك، فالإيمان هو هذه المفارقة- وإلا (وهذه هي الاستنباطات المنطقية التي أرجو أن يضعها القارئ في ذهنه عند كل نقطة- وإن كان إسهاباً شديداً من ناحيتي أن أرددها في كل مناسبة)- لم يكن هناك إيمان قط، لأنه كان موجودا دائماً وأبداً. أو بعبارة أخرى يتعرض إبراهيم للضياع.[1]

إذا نظر الإنسان بمزيد من الإمعان، فلا أشك مطلقاًأنه لن يجد في العالم كله شيئاً واحداً يماثل هذه القصة، هذا إذا ثبت أن إبراهيم هو ممثل الإيمان، وأن الإيمان يتم التعبير عنه عادة في ذلك الذي لا تكون حياته أشد الأشياء التي يمكن التفكير فيها مفارقة، بل التي تكون من المفارقة بحيث لا يكون ثمة سبيل إلى التفكير فيها على الإطلاق. إنه يتصرف بفضل اللامعقول، فمن اللامعقول تماماً أن يكون بوصفه الجزئي- أن يكون أعلى من الكلي. هذه المفارقة تندّ عن التأمل، لأنه ما أن يشرع في ذلك، حتى يعترف بأنه كان واقعاً في الغواية، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لن يصل أبداً إلى حد التضحية بإسحاق، فلابد أن يعود نادماً إلى الكلي. وبفضل اللامعقول يستعيد إسحاق مرة ثانية. فإبراهيم إذن ليس بطلاً مأساوياً في أية لحظة، بل شيء مختلف تمام الاختلاف، فأما أن يكون قاتلاً أو مؤمناً. أما الحد الأوسط الذي ينجي البطل المأساوي، فشيء لم يتح لإبراهيم. ولهذا أستطيع أن أفهم البطل المأساوي، ولكنني لا أستطيع أن أفهم إبراهيم، وإن كنت بمعنى مهووس معين، أضمر له من الإعجاب أكثر مما أضمر لغيره من الناس جميعاً.[2].

في قصة الإيمان عند إبراهيم تتضح الغواية بكامل قوتها فالذات في حالة غواية لامعقولة،إنها تنجذب نحو المفارقة التي تند عن أي تفكير عقلي أو منطقي،إنها فوق الإنساني، والتفكير الإنساني فيها يؤدي للجنون لكن الاستسلام لها يؤدي لفارس الإيمان، ففارس الإيمان هو استسلام لغواية المفارقة.

---

(1) السابق، ص73.

(2) السابق، ص74.

الاختيار عند كيركجورد:

كيركجورد يقرر أن الإنسان يحتاج إلى الشجاعة لكي يختار ذاته. فعندما يعزل الإنسان ذاته بواسطة الاختيار فهو ينغمس في الجذر الذي به يتصل بالكل. وهذا الانغماس يزعجه ومع ذلك لابد له أن ينغمس. ففي الاختيار لابد للإنسان من أن يختار ذاته ويكافح من أجل امتلاك هذا الموضوع فتصبح ذاته بذلك موضوعاً يريد امتلاكه، إذ يرى في هذا الموضوع سعادته الأبدية وفي كل هذا لا يستطيع الفرد أن يتنحى عن أي شيء في هذا الكل بل ولا حتى عن أكثر الأشياء إيلاماً.

ومع ذلك فإن التعبير عن هذا الكفاح وعن الامتلاك هو التوبة فهو يتوب عن نفسه في نفسه، وفي الأسرة وفي الجنس حتى يجد نفسه في الله.

وبهذه الطريقة فقط يستطيع الإنسان أن يختار ذاته، وفيها أيضاً يستطيع أن يختارها أي يختار ذاته بصورة مطلقة. والتوبة- عند كيركجورد-هي التعبير الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يعبّر من خلاله عن حبه لله، ذلك الحب الذي لا تستطيع أية وسيلة أخرى أن تعبّر عنه. فإني أتوب عندما أحب الله بحرية فقط.

وأول صورة يتخذها الاختيار هي العزلة التامة لأني في اختياري لذاتي أفصل ذاتي عن العالم كله إلى حد أني انتهي بواسطة هذا الفصل بذاتية مجردة وعندما يختار المرء ذاته بحرية فإنه يكون في اللحظة نفسها التي يختار فيها فعّالاً، يكون في حركة. ولكن هذا الفعل ليس له علاقة بأي عالم محيط.[1]

ويستطرد كيركجورد في السياق ذاته ليخبرنا أن عملية الاختيار تتم بحركتين جدليتين: فما أختاره ليس موجوداً وهو يظهر إلى الوجود عن طريق الاختيار. ومع ذلك فما أختاره موجود وإلا لما أمكن أن يكون هناك اختيار لأنني لو كنت أختار مالا وجود له وأظهره إلى الوجود بعملية الاختيار، لكنت في هذه الحالة لا أختار بل أخلق، ولكني لا أخلق نفسي بل أختارها. ومن ثم فعلى حين أن الطبيعة قد خلقت من عدم وعلى حين أنني أنا نفسي تلك الشخصية المباشرة قد خلقت من عدم، فإنني كروح حر قد ولدت من مبدأ التناقض أو ولدت من واقعة اختياري لنفسي.[2]

.... واختيار المرء لذاته في هذه الحالة إنما يعني قبول المسؤولية تجاه هذه الذات، إنه يعني الاعتراف بأن الواقع الفعلي أو الوجود المعطى للذات إنما ينتج من قوى

---

(1) سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو، 1970، ص104،105.

(2) د. إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور، ج2، ص241.

تجاوز الذات وتخرج عن سيطرتها لكنه لا يعني أن ترفض لهذا السبب أن يختار المرء ذاته أو ألا يكون ذاته.[1]

وأول صورة يتخذها الاختيار هي العزلة التامة، لأني في اختياري لذاتي أفصل هذه الذات عن العالم كله، وأنسحب تماماً عما يحيط بي من خارج. وتكون نتيجة هذا الفصل وذاك الانسحاب الغوص في أعماق ذاتي بأقصى ما يمكن من ذاتية. وبعد ذلك تأتي الصورة الأخرى وهى صورة الاختيار. اختيار المرء لذاته بكل حريته، وهو في هذه الحالة، بل في تلك اللحظة التي يختار فيها يكون فعالاً، في حالة حركة، ولا يتم له اختيار ذاته إلا في صورة متعينة تعيناً واقعياً، بوصفه هذا الفرد المعين والمشخص والمحدد.

الاختيار الصحيح إذن ليس اختياراً بين أشياء وليس متصلاً بالخارج،إنه اختيار الذات لذاتها. وهاهنا يكون كيركگورد قد غمس مقولة الاختيار- التي سيكون لها شأن كبيرفي التفكير الوجودي- في الذاتية وصبغها بالفردية المشخصة. وهكذا كان كيركگورد مفتتناً ومسحوراً بنزعته الذاتية بشكل لم يعهده الفكر الإنساني من قبل، بل اقترح- تمجيدا للفردية- المشخصة- أن يكتب على ضريحه عبارة «ذلك هو الفرد.»[2]

والمفكر الذاتي هو المفكر «الملتزم» الذي يتحرك فكره بحماسة وجد، متجهاً إلى الشعور الباطن نافذاً فيه. ويجد في النزاهة النظرية للتفكير الموضوعي إهمالا هزلياً للفرد الموجود الذي يقوم بالتفكير. فالتفكير الموضوعي ينحو نحو جعل الشخص شيئاً عارضاً، ويحيل وجوده إلى أمر سواء ومجرد. والمهم عند المفكر الذاتي هو «كيف»، بينما المهم عند المفكر الموضوعي هو «ماذا.»

والحقيقة الموضوعية تدل على «ماذا» أو محتوى موضوعي يمكن ملاحظته بنزاهة نظرية. والحقيقة الذاتية «كيف» ينبغي اكتسابها داخلياً وهكذا فإن الحقيقة، بوصفها ذاتية، تصبح اكتساباً داخلياً. والحقيقة إذا اكتُسِبت ذاتياً، هي حقيقة صادقة بالنسبة إلى نفسي. إنها حقيقة أحياها ولا ألاحظها فقط،إنها حقيقة هي أنا، وليست حقيقة امتلكها فحسب.

إن الحقيقة ضرب من الفعل أو نحو من الوجود. والمفكر الذاتي يحيا الحقيقة ويوجدها.[3]

---

(1) السابق، ص242.

(2) د. علي عبد المعطي، السابق، ص120-118.

(3) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة،بيروت، ط3، 1973، ص71،72.

والمفكر الذاتي ينبذ بشدة تشييئات العقليين للعقل، لكنه لا ينكر أبداً سلامة الفكر طالماً كان راسخاً وجودياً. ذلك أن المفكر الذاتي هو مفكر يستخدم الفكر من أجل النفوذ إلى تراكيب ذاتية في نفسه وفي وجوده.[1]

وخير وصف لما كانت عليه حياة كيركگورد ورسالته هو ما كتبه هو نفسه فقال: «إن الاستشهاد الذي عاناه هذا الكاتب (يقصد نفسه) يمكن أن يوصف بإيجاز في هذه الكلمات: لقد عانى العذاب لأنه كان عبقرية في قرية. وما بذله من قريحة وجهد ونزاهة وتضحية وإخلاص في الفكر كان أكبر من أن يحتمله الأوساط من معاصريه، ومع ذلك فقد وجد في العالم ما نشد: لقد كان هو «الفرد»، وازداد شعوره بذلك بينما لم يكن غيره هكذا.. وطهارة قلبه جاءت من كونه لم يرد إلا الشيء الضروري الوحيد، والاتهام الذي ستزجيه إليه الأجيال المقبلة: أنه لم يخفف منه، ولم يساوم... لقد مات، في نظر المؤرخ، بعلة قاتلة، ومات، في نظر الشاعر، من شوقه الملتهب إلى الأبدية».[2]

خاتمة:

تلك هي رحلة كيركگورد، رحلة حب أرضية كان يريد من خلالها أن يصل إلى المطلق. كان يحب وكان مؤمناً، لكن الحب الأرضي،أي حبه لروجينا أولسن كان بمثابة الوثبة أو القفزة؛ قفزة نحو المطلق، لذلك كان عليه أن يضحّي بها لكي يصل إلى المطلق. كانت لديه قناعة لا تتزعزع أن بإمكانه أن يصل إلى المطلق، مستحضراً في ذلك موقف إبراهيم وتضحيته بابنه، فلماذا لا تتكرر القصة معه؟ فهل يمكن له أن يكرر وثبة الإيمان؟ وكما قال الله لإبراهيم:«خذ ابنك وحيدك إلى أرض المريا..إلخ» قال أيضا كيركگورد: « ضحِ بمن تحب، بأغلى شيء في الدنيا، واتجه إلى أرض المريا إلى الحب المطلق بالضحيةِ المطلوبة،» وهكذا مرَّ كيركگورد مع روجينا بهذا الطريق الطويل الشاق، متابعاً رسالته، محاولاً أن يسود صورته أمام محبوبته لكن الفارق شاسع: فقد كان إبراهيم «فارس الإيمان» ثابتاً صامداً لا يتزعزع، كان مؤمناً عن يقين أنه في اللحظة الحاسمة التي يهم فيها بذبح ابنه فلن يخذله الله، وبالفعل قدم له الملاك كبشاً ليقدمه قرباناً بدلاً من ابنه، فتضاعفت سعادة إبراهيم عندما وهبه الله من جديد ما كان على وشك أن يفقده، أما هو فلم يصمد كما صمد أبو الإيمان: « لو كان عندي

(1) السابق، ص73.
(2) السابق، ص33.

إيمان لبقيت إلى جانب روجينا، شكراً لله، وليتمجد اسمه! إنني أعرف ذلك الآن: لقد كنت على وشك الجنون في تلك الأيام، لكني أستطيع أن أقول أنني تصرفت نحوها تصرفاً سليماً من الناحية الإنسانية.»[1] في سبيل ذلك الهدف المنشود والإيمان الراسخ بالمطلق داخله كانت كل تلك المؤلفات، لكن في الوقت نفسه إنها مؤلفات ينبغي أن ننظر إليها على أنها تمجد وتبجل حبه لروجينا أولسن، هكذا هو يقول: «يمكن أن ينظر إلى أعمالي كمؤلف على أنها نصب تذكاري أقيم لتكريمها، سوف آخذها لندخل التاريخ معاً، وأنا بكل ما لدي من مزاج سوداوي لن تكون لي سوى رغبة واحدة أن أفتنها، وهناك لن تنكرني، هناك سوف أمشي بجوارها، كسيِّد في الاحتفال أقودها بنصر ظافر وأنا أقول: من فضلكم أفسحوا مكانا صغيراً لها، لعزيزتي الصغيرة روجينا...»[2]. ما يمكن أن نخلص إليه هو أن كيركگورد كانت لديه رغبة جامحة أن يكون فارساً للإيمان، مثل إبراهيم. تصور أن تكرار المفارقة ممكنة، وخلال التجربة وصل إلى أنه أصبح فارس الإذعان والاستسلام، استسلم لذاته وهذا الاستسلام رغم أنه لم يوصله إلى الهدف المنشود لم تحدث لحظة التكرار، لم تحدث المفارقة التي كان في شوق أن يصل إليها، لكن ما أنتجه من خلال تلك الرحلة هام للغاية. فللمرة الأولى فيما اعتقد تقام فلسفة ذاتية بكل المقاييس، فلسفة ذاتية دينية تحمل الكثير من الثراء والخصوبة، وهذا ما يهمنا. لقد تمكن كيركگورد أن يحول ما هو ذاتي إلى موضوع هام في الفلسفة، تمكن أن يجعل من موضوع حبه الخاص قضية ترتبط بما هو ديني وبما هو دنيوي، جدل خصب يجد المرء فيه متعة خاصة. لقد تحولت الفلسفة على يد كيركگورد فلسفةً قلبيةً وجدانيةً جوانية، من خلالها تشعر برعشات القلب ورفرفة الروح، ويتحول الإنسان كائناً بين السماء والأرض.

(1) د. إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور، ج1، ص135.

(2) السابق، ص144.

التجربة الدينية
من منظور السوسيولوجيا الألمانية
مقاربـــة مــاكس فيـــبر

د. حسن الضيقة[1]

«إنني وبشكل مبرم «غير حساس لموسيقى الدين»، كما انني لا أملك الحاجة ولا القدرة على تشييد أبنية نفسية ذات طابع ديني في داخلي.. غير أنني لست معادياً للدين، أو غير متديّن ».

ماكس فيبر

---

(1) أستاذ في الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية..

انتزعت المقاربات السوسيولوجية المنتسبة إلى المدرستين الدوركهايمية والماركسية مكانة الصدارة ضمن مدار المنشغلين بعلم الاجتماع العام، بعلم الاجتماع الديني بشكل خاص، وذلك إلى حدود التسليم بوجود نوع من التطابق فيما بين علم الاجتماع وتلكما المرجعيتين. أدّت سيادة هذا التصور إلى تغييب وتهميش إسهامات المدرسة الألمانية، وما انطوت عليه من رؤى ومقاربات منصوصة في غير اتجاه. للتدليل على ذلك نبرز في هذه المقالة مقاربة أحد آباء المدرسة الألمانية في تناوله للتجربة الدينية، وما تفرضه من ضرورات منهجية ونظرية خاصة:

- نقد فيبر للقراءة الوظيفية والتطورية لأديان التوحيد، والتي تحيلها إلى معطى تاريخي، تم تجاوزه والقطع معه.
- نقد فيبر لمقولة القطيعة بين الحداثة والتجربة الدينية، مؤكداً على اعتبار تجربة التجديد الديني قد أسهمت في إرساء إحدى مرتكزات الحداثة الغربية.
- تأكيد فيبر على وجود ديناميات خاصة بأبنية الثقافة بعامة والدين بخاصة، الأمر الذي يتعارض مع المقاربات التي تقتصر على التفسيرات السياسية والاقتصادية أو الاجتماعية في تفسيرها للسلوك الديني المعاش...

تحتل الدراسات المتعلقة بسوسيولوجيا الأديان مكانة مركزية ضمن المشروع الفيبري العام. وإذا كان هذا المشروع ينفتح على عناوين شتى تتراوح بين حدود تعيين فرادة مباني الحضارة الغربية المعاصرة على اختلاف مساراتها، وبين حدود معرفة السلاسل السببية التي أسهمت في تطور المجتمعات الإنسانية بشكل عام، فإننا نلحظ انكباب فيبر على المضي بعيداً في دراسة مكونات وآثار التجربة الدينية، ومن ثم مدى وكيفية إسهامها في تشكيل مصائر المجتمعات المختلفة؛ كل ذلك في ضوء المكانة

التي تحتلها في تكوين أبنية المجتمع الغربي المعاصر. بهذا المعنى لا يمكننا أن نلم بوحدة المشروع الفيبري العام دون أن نستوفي مقاربات فيبر للمسألة الدينية، أضف إلى ذلك استحالة فهم وتعيين خاصية أي مبنى من مباني الاجتماع العام في حضارة معينة دون تبيان الإسهام الخاص للتجربة الدينية في تشكيلها على غير صعيد.

إن تأكيد فيبر على أصالة وفرادة الإسهام الديني في تشكيل شتى مباني دورة الاجتماع العامة يفضي إلى ولادة فيض من الإشكاليات الفرعية الخاصة بكل مبنى من هذه المباني.

للتجربة الدينية حضورها القوي في تشكيل مباني شخصية الفاعل الاجتماعي، وما يرتبط بهذه المسألة من أسئلة نفسية وأنثروبولوجية تتعلق بما تحدثه العلاقة بين التجربة الدينية، التي تخاطب العالم الجواني للفاعل، من توليد حالات توتر وصراع بين عالم الإنسان والمرونة اللانهائية لطبيعته، وبين أنظمة الحياة المسيطرة من جهة ثانية.

ولا تقف المسألة عند هذا الحد، بل تتجاوزه لتتابع صيرورات تحول هذه العلاقة وما ينجم عنها من ولادة أنماط تجارب وأفعال متباينة الوضعيات والفرص والأدوار. بمحاذاة ذلك نلحظ انفتاح السؤال الفيبري العام على إشكاليات خاصة تتعلق بسياقات تكون الجماعات، بما هي أنماط انتظام مخصوصة يشترك في تكوينها وحملها جماعات شتى، بدءاً من جماعات الجوار والقرابة وصولاً إلى مؤسسات العائلة والحرفة والطائفة؛ فالأديان تجد نفسها وعبر التاريخ في ظل علاقة توتر حادة دائمة مع العالم والمؤسسات. فعلى سبيل التوضيح، إن اندفاعة ديانات الخلاص لإنشاء جماعاتها الدينية، تصطدم بادي ذي بدء بقوة القرابة الطبيعية. «فالذي لا يستطيع أن يدير ظهره لأمه وأبيه لا يستطيع أن يتبع يسوع»[1]. وكلما كان تصور الخلاص عميقاً وشاملاً في توجهاته كلما كانت حدة التوتر أعمق وأشمل. بهذا المعنى يخفض الدين نسبياً من قيمة علاقات القرابة، ويكسر من ثم الروابط السحرية التي تربط بين الفرد وجماعته الأصلية، واستطراداً فحينما تتحول النبوة إلى دين جماعي للخلاص، فإنها تنشئ جماعة اجتماعية جديدة، ومن ثم تتطور داخل هذه الجماعة أخلاق دينية عنوانها الأخوة. وكلما كانت مؤسسات وقيم العالم الخارجي شديدة العقلنة ومحكومة بقوانين خاصة وراسخة، كلما كان ذلك مدعاة لاحتدام الصراع بين الجماعة الناشئة والجماعات القائمة.

(1) - M. Weber:Parenthèse théorique, ARch.i.c..desmeli, 1986, 16L3, 0. 7-34, p11.

ولكن علينا الإشارة هنا إلى أن هذا الوجه من أوجه العلاقة بين التجربة الدينية ومدار الجماعات لا يشكل إلا أحد الأوجه الكيفية التي تقتصر على وضعيات اجتماعية وثقافية وتاريخية محددة. فإلى جانب هذه الوضعية يلحظ فيبر إمكانيات علائقية أخرى ناظمة لطبيعة العلاقة بين مستوى التجربة الدينية والمستوى الاجتماعي.

ومن ضمن هذه الاحتمالات، الاحتمال المؤدي إلى الانتقال من وضعية التوتر والصدام إلى وضعية التكيف والتصالح، وفي هذه الحالة تتعرض التجربة الدينية، عن طريق تخلخلها في الحياة الاجتماعية، لجملة أعوجاجات أو تحولات مفضية إلى نشوء وضعية التكيف والتصالح. وهذه الوضعية بدورها هي نتاج سلاسل سببية متعددة، منها ما يتعلق بالبنية العَقَدية للتجربة الدينية نفسها، ومنها ما يتعلق بجملة السلاسل السببية المتعلقة بمباني المدار الاجتماعي العام. وتمتد سلسلة هذه الاحتمالات لتشمل وضعيات اجتماعية أخرى، تؤدي إلى ولادة أنماط انتظام خاصة للصيرورات الاجتماعية، يكون بمقدورها القطع مع جذورها الدينية، ومن ثم ولادة أنماط انتظام ذات طابع عقلاني شكلي. غير أن هذه الحالة بنظر فيبر ورغم مما تمتلكه من فعالية عقلانية فإنها تفضي إلى القطع مع البعد الدلالي للفعل، أي فقدان عالم المعاني والسقوط في فخ «التشيؤ» و«العبودية»؛ وفي هذه الحالة يلحظ فيبر إمكانية ولادة إشكالية تاريخية جديدة خاصة بالمجتمعات الحديثة، وتتمثل هذه المفارقة في ترسخ عالم العقلانية الشكلية المتنامية (التقدم)، وفقدان عالم المعاني، واضمحلال البعد الدلالي في الحياة المعاصرة، وما يترتب على ذلك من خواء داخلي للإنسان المعاصر، يجعله عاجزاً عن التحكم بنتاجاته التاريخية، بل أكثر من ذلك خاضعاً لجملة متطلباتها. ضمن هذا الإطار تعتبر إسهامات فيبر النظرية والمنهجية إحدى المداخل الرئيسية التي مازالت تسهم إلى يومنا هذا في تفعيل دائرة النقاش داخل المجال السوسيولوجي حول الإشكاليات المتعلقة، بالتشيؤ، والاغتراب والخضوع، وأنماط السيطرة بتعبيراتها المختلفة.

التجربة الدينية والدائرة الاقتصادية:

تمثل مسألة العلاقة بين التجربة الدينية والدائرة الاقتصادية إحدى المحاور الأساسية التي شغلت فيبر في غالبية كتاباته. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك باتجاه التأكيد على أن هذه المسألة شغلت المحور الأساسي في كتابات فيبر، بدءاً من كتابه« الأخلاق

البروتستانتية والروح الرأسمالية»، الذي نشر خلال عامي 1904 و1905، وحتى أواخر كتابته عام 1920م. فعلى خلفية البحث والتنقيب عن خاصية العلاقة بين الإصلاح البروتستانتي والنظام الاقتصادي الرأسمالي، عمل فيبر طوال عقدين من الزمن على إنجاز العديد من الدراسات المتعلقة بسياقات التطور الأوروبي وما انطوت عليه من فرادة تاريخية كاشفة لخاصية هذه العلاقة، ثم استكمل هذه الدراسات بالعديد من الدراسات التاريخية المقارنة، والتي شملت الهندوسية، والبوذية، والكنفوشيوسية، والتاوية، والديانة اليهودية، مع بعض الملاحظات المتفرقة حول الإسلام، كل ذلك في إطار كشف خاصية العلاقات بين الأبنية الدينية والأبنية الحضارية الأخرى، ومن ثم العمل على عقد مقارنات موسعة فيما بين سياقات التطور الحضاري لكل من الحضارة الغربية والحضارات الأخرى، مع التأكيد على ما امتلكته الحضارة الغربية، من فرادة، لجهة خاصية العلاقة بين أبنيتها الدينية الخاصة وسائر البنى الاجتماعية الأخرى.

ولهذا السبب نلحظ أن غالبية الدراسات النقدية التي تصدت لأعمال فيبر لاحقاً وحتى يومنا هذا اتخذت من هذا المحور نقطة ارتكاز ثابتة فيما طورته من ملاحظات ورؤى، تتراوح بين حد التأكيد المشروط لرؤية فيبر، وبين حدّ دحض هذه الرؤية وتجاوزها.

وبالعودة إلى فيبر في مجرى توضيح وجهة نظره المتعلقة بتعيين خاصية العلاقة بين التجربة الدينية والدائرة الاقتصادية نسوق الملاحظات الآتية:

1- تأكيد فيبر على استقلالية التجربة الدينية بالنسبة لتشكل الرأسمالية المعاصرة، وبتعبير آخر رفضه لاعتبار الأخلاق الاقتصادية المتفرعة عن التجربة الدينية مجرد دالة وظيفية تابعة للنسق الاقتصادي. بهذا المعنى يرى فيبر أن لكل من مبنى التجربة الدينية ومبنى النسق الاقتصادي تاريخه الخاص الناجم عن خصوصية كل منهما، أضف إلى ذلك أن مسار كل منهما يخضع لآليات تطور خاصة تطرح إمكانيات مفتوحة لجهة ما يقوم بينهما من وشائج وعلاقات.

2- تأكيد فيبر على وجود ميل للائتلاف والملائمة بين الأخلاق البروتستانتية والنسق الرأسمالي الغربي المعاصر. في ضوء ذلك يمضي فيبر قُدماً على طريق التأكيد بأن الأخلاق الاقتصادية المتفرعة عن البروتستانتية شكلت أحد العوامل المساهمة في تكوين الروح الرأسمالية، وما مثلته من محرك دافع لتوسع الرأسمالية الغربية المعاصرة.

بعد تثبيت هذه الفكرة ينتقل فيبر لتعميق فكرته وتوضيحها، عبر إشارته إلى كون ما يقصده بالأخلاق البروتستانتية ليس مجرد مدونة عقدية أو فكرية، بل نسق من الوضعيات الثقافية التي تسهم في بناء أنماط سلوك جديدة متجذرة داخل البنية الشخصية للإنسان البرجوازي الجديد حامل المشروع الرأسمالي[1]. بتعبير آخر لا يختزل فيبر التجربة الدينية إلى مجرد نسق مفهومي لنظام من الأفكار، بل يتعدى ذلك ليلحظ نمطا ملموسا من التفكير والحياة، أي كظاهرة ثقافية مبثوثة داخل بنيان الحياة الحميمية الجوانية للشخصية، وما يتفرع عنها من أنماط سلوك وممارسات ظاهرة.

إن تأكيد فيبر على اعتبار العامل الديني أحد العوامل التي أسهمت في تشكيل أحد مكونات الروح الرأسمالية، لا يكشف إلا جانباً من جوانب الأطروحة العامة، فتركيز فيبر على أصالة هذا العامل وإسهامه الإيجابي في تكوين «روح الرأسمالية»، لا يدفعه إلى القول بأن النظام الرأسمالي هو نتاج حتمي للأخلاق البروتستانتية في وجهها الاقتصادي، فالرأسمالية ليست انبثاقاً آلياً لحركة الإصلاح الديني، فإلى جانب هذا العامل تمتد بنظر فيبر سلاسل أخرى من العوامل الجغرافية والتنظيمية والسياسية والاقتصادية، التي أسهمت بدورها في عملية تشكيل النظام الرأسمالي المعاصر.

ضمن هذا السياق نلحظ أن فيبر يقاتل على غير جبهة في آن معاً:

- فهو أولاً يقاتل على جبهة المدرسة الوظيفية التي تنظر إلى «الوعي الديني» بوصفه مجرد معطى وظيفي يستجيب لاحتياجات البنى الاقتصادية أو الاجتماعية العامة في ظل تشكيلات اجتماعية تاريخية محددة.
- وهو ثانياً يقاتل على جبهة المدرسة المثالية (مثال هيغل) التي ترى في الواقع الملموس مجرد انبثاق أو تجسيد لجدلية الفكرة.
- وهو ثالثاً يقاتل على جبهة المدرسة المادية (الماركسية) التي ترى أن الوجه الرئيسي للبناء الثقافي يتمثل في كونه انبثاقاً لآليات تطور الحياة الاقتصادية.

ولا تتوقف «حروب» فيبر عند هذه المسألة المتعلقة بخاصية العلاقة بين مباني الثقافة ومباني الاقتصاد أو الاجتماع بشكل عام، بل تستكملها بمواجهات أخرى تغطي هذه المرة المسار التطوري للرأسمالة المعاصرة. فهو بداية يصطدم بالمنظومة الفلسفية لعصر الأنوار (المدرسة الفرنسية وامتداداتها)، والتي ترى في مشروع الحداثة

---

(1) - راجع مقدمة لكتاب فيبر:
- Jean- Pierre grossein: Sociologie des re ligione, gallimard, paris, 2001, p. 58-60.

والعقلانية الحاضنة لنشأة الرأسمالية تعبيراً عن حالة انقطاع مع التجربة الدينية، أي أن طابع العلاقة بين العقلانية الرأسمالية والمنظومة العقائدية الدينية يحكمها طابع الصراع، المفضي من جهة إلى تفكيك الموروث الديني، بما هو عامل معيق لنمو وتبلور مشروع الحداثة، ومن جهة ثانية بما هو ضرورة تاريخية لاستكمال شروط سيادة العقلانية المعاصرة كنتاج لصيرورة تقدم تاريخي وحضاري.

لا يكتفي فيبر بتثبيت فكرة البعد التواصلي بين العقلانية الاقتصادية والعامل الديني المتمثل بالإصلاح البروتستانتي، بل يمضي أبعد من ذلك باتجاه القطع مع الفلسفة التطورية أو الجدلية، وما تنطوي عليه من التسليم بوجود وحدة مسار تطوري لأبنية الاجتماع العامة، يتمخض عنها التسليم بوجود منطق مُوَحَّد وموحِّد لشتى هذه الأبنية. ففي نظر فيبر أن التسليم بكون الظاهرة الرأسمالية المعاصرة هي بطبيعتها ظاهرة معقدة، تفترض تفاعل وتلاقي سلاسل سببية متعددة الأصول، لا يعني أن هذه السلاسل تذوب ضمن بوتقة واحدة.

فرغم ما بين هذه السلاسل من علاقات سببية، إلا أن لكل منها مساره الخاص؛ فقد تتطور سلسلة ما وفقاً لآلية خطية تصاعدية، (مثال التقدم التكنولوجي...)، في حين نلحظ انكفاء وضمور إسهام آلية أخرى إلى حد الاندثار والاضمحلال، وهذا ما يترتب عليه بنظر فيبر نتائج غير منسجمة مع الآلية الأولى، ومثال ذلك المسار الذي تسلكه البنية الثقافية المتعلقة بالأخلاق الاقتصادية، ففي نظر فيبر، أن الإسهام الإيجابي للأخلاق الاقتصادية في تشكيل أحد مرتكزات الظاهرة الرأسمالية في المراحل الأولى من نشأة هذه الظاهرة، لا يعني بالضرورة استمرار هذه الفاعلية. فالاقتصاد الرأسمالي بنظره، ينحو مع الزمن نحو امتلاك قوانينه الخاصة والدائمة، والتي تتخذ من دورة السوق إطاراً مركزياً ناظماً لها، كما يتخذ من معايير المصالح والبحث عن الأرباح إطاراً مرجعياً له، في هذه الحالة أي مع بلوغ الرأسمالية درجة تطور معينة تحدث حالة الطلاق بين الأخلاق الاقتصادية المؤسسة، وبين متطلبات النظام الاقتصادي الناشئ، وفي هذه الحالة يعمل النظام على القطع مع البنية الثقافية التي أسهمت في نشأته[1]. ولكن هذه القطيعة لا تؤسس بنظر فيبر لولادة أخلاق اقتصادية جديدة، الأمر الذي يترتب عليه نشوء نظام اقتصادي متطور تلازمه منظومة ثقافية فاقدة للمعنى. وبذلك يدخل النظام الجديد في طور من العقلانية الشكلية التي تفتقر لبعد المعنى، أي التي تفتقر لنمط العقلانية القيمية التي لازمت مرحلة النشأة.

(1) -M. Weber: Parenthèse.. , op. cit., p. 13.

بهذا المعنى فإن المسار التفاعلي بين العامل الديني والعامل الاقتصادي الذي حكم مرحلة النشأة لا يفضي لاحقاً إلى ولادة بنية مستوعبة لكلا العاملين، بل على العكس من ذلك فإن هذا التفاعل الإيجابي بين الذي حدث في لحظة تاريخية محددة، أي لحظة نشوء الرأسمالية، أدى إلى تشظي هذه الوحدة وتفككها إلى مسارات متنابذة، فمن جهة تستمر البنية الاقتصادية في التطور على وفق قوانينها الخاصة، وبموازاة ذلك تعمل على حفر مجاري خاصة بها، لها نظمها المعيارية الشكلية الخاصة، المستقلة عن مضمونها الثقافي السابق. هذه النظم الجديدة تعمل على تقويض الأسس الثقافية السابقة، كلما غدا الاقتصاد أكثر عقلانية، وأكثر انتظاماً، ومن ثم غير شخصي. وبهذا المعنى تولد أنظمة جديدة مستتبعة لفعالية الفرد ومكيفة له، وذلك بعد أن كانت في المرحلة السابقة إطاراً يوفر لفعالية الفرد البيئة المناسبة لرسم خياراته الحرة نسبياً، وممارسات أنماط السلوك التي تتخذ من الإطار المرجعي (الأخلاق البروتستانتية)، نقطة ارتكاز داخلية في علاقتها بالعالم الخارجي. في ضوء هذه الصيرورات تولد من جديد بنظر فيبر إشكالية خاصة بالمجتمعات الرأسمالية المعاصرة، وتتمثل هذه المرة بواقع التقدم والتطور الاقتصادي الخارجي الكابح والمدمر لمسار الفعالية الداخلية للشخصية المعاصرة. وبذلك تتبدى السلاسل السببية التي ائتلفت بشكل إيجابي في مرحلة النشأة للنظام المعاصر، قد دخلت في طور جديد تحكمه العقلانية «الأداتية» على وفق تعبير هابرماس، وذلك على أنقاض العقلانية القيمية القصدية السابقة.

لا يرى فيبر، وفي ضوء قراءته لواقع ما آلت إليه وضعية النسق الرأسمالي من امتلاء خارجي شكلي وضمور جواني قيمي، بل اضمحلال هذا العالم الجواني وبروز ثقافة السوق والثروة والربح وحلول لغة المصالح محل ثقافة الأخوة والتقشف والتطهرية، ما يشير إلى وجود إمكانية للخروج من هذا المأزق، بل يرى نفسه أمام مأزق تاريخي لا فكاك منه، ولهذا نراه يندفع في تحليلاته، متجاوزاً عالم الاقتصاد ومعضلاته، ليجد بعض الحل في مسارات بنيوية أخرى، تتمثل هذه المرة بالبنية السياسية، وتلك قضية أخرى لنا عودة إليها.

بقي أن نشير، في معرض الإشارة إلى أبرز جوانب إشكالية العلاقة بين الديني والاقتصادي من منظور فيبر، إلى جانب هام أولاه فيبر اهتماماً خاصاً، عنينا بذلك دراسته المستفيضة لخاصية هذه العلاقة في المجتمعات غير الغربية. ففي جميع دراساته التاريخية المقارنة نلحظ اندفاعة فيبر للعمل من جهة على تثبيت فكرة العلاقة

التفاعلية بين العامل الديني والعامل الاقتصادي، ومن ثم التأكيد المبدئي على إسهام الديني في تشكيل الاقتصادي والتشكل به. إلا أن نقاط الافتراق بين تحليله لبنية الحضارة الغربية والحضارات الأخرى تظهر بوضوح من خلال هذه المقارنات.

فعلى خلفية تسليمه الثابت بدور الإصلاح البروتستانتي في تكوين البنية الثقافية المسهمة في تكوين النظام الرأسمالي، فإنه يخلص إلى التأكيد الجازم بأن البنى العَقَدِية والأخلاقية للمجتمعات الأخرى تفتقر لخاصية الفعل الإيجابي التي وسمت النظام الغربي، وبذلك تتحول التجربة الدينية في المجتمعات غير الغربية إلى معطى أو فاعل معيق لنشأة الرأسمالية وتطورها.

لهذا السبب يرى فيبر أنه لا يمكننا الحديث عن العامل الديني وآثاره بشكل عام، ومن ثم فلا بد والحالة هذه من التسليم بوجود أنماط تديّن مختلفة وأحياناً متنابذة، لجهة إسهامها في ولادة المشروع الحديث، ففي حين لعبت البروتستانتية دوراً إيجابياً وفاعلاً في تكوين إحدى مرتكزات النظام الرأسمالي، فإن سائر الحضارات الكبرى والمنتشرة في العالم، قد حكمتها آلية أخرى وتتمثل بالدور السلبي أو المعيق للعقائد الدينية في تشكيل النظام المعاصر.

وبهذا نخلص إلى القول بتعددية أنماط التصور والفعل الديني، وتنابذ الأدوار التي ترتبت على أنماط كلٍ منها.

التوتر مع الدائرة السياسية:

تخضع البنى السياسية في علاقتها بالعامل الديني للإشكالية العامة نفسها التي تحكم علاقة التجربة الدينية بسائر الأبنية الاجتماعية، وذلك لجهة تأكيد فيبر على وجود علاقة ترابط فيما بين مستويين يتمتع كل منهما بدائرة عمل مستقلة. إلا أن العمل على تخصيص هذه العلاقة وتعيين دقائقها المميزة، يدفع فيبر إلى بلورة العديد من الفرضيات الخاصة بهذه المسألة والمميزة لها عما يحكم خصائص العلاقات التوترية الموازية. ومن أجل كشف خاصية أثر التجربة الدينية في تشكيل الدائرة السياسية يعمد فيبر بداية إلى التمييز بين عدة أنماط تدين لكل منها آلية عملها المختلفة عن الأخرى؛ فهو بداية يميز بين دائرة أنماط التدين المتفرعة عن أديان الخلاص التي ترتكز إلى الإعتقاد بإله واحد، وبين ما يسميه بالأديان الوظيفية.

الأديان الوظيفية:

يرى فيبر أن الأديان الوظيفية تشمل جميع أنماط التدين التي ترتكز إلى الإيمان بإله وظيفي خاص بمنطقة أو عرق أو امبراطورية أو جماعة خاصة، في هذه الحالة تضمحل دائرة التوتر بين التجربة الدينية والمؤسسات السياسية لهذا العالم، فعالم الآلهة في هذه الحالة ذو طابع وظيفي يعمل على حماية وتثبيت لحمة الجماعة المعتقدة بأي من هذه الآلهة[1]. وفي هذه الحالة فإن الصراع والتوتر يدفع إلى الخارج، والعامل الديني تتبدى أهميته على مستوى الصراع مع الآخرين.

أديان الخلاص:

يرى فيبر إن ما تولده عقائد أديان الخلاص من منظومات أخلاقية ينشئ معياراً محورياً جديداً، به توزن وتقيَّم الأفعال السياسية، وتتمثل هذه المنظومة بما يسميه «أخلاق الأخوة»، التي تدفع باتجاه تعميق حالة التوتر مع المؤسسات السياسية لهذا العالم، كلما تعمق حضورها في بنية الشخصية الفاعلة وما يتصل بها من أنماط سلوك حياتية.

إن تثبيت هذه الفكرة من قبل فيبر، تمكنه من التقدم باتجاه تعيين طبيعة العلاقة بين دائرة البنى السياسية المعاصرة، وبين دائرة منظومة «أخلاق الأخوة». على هذا المستوى يرى فيبر أن الأخلاق التطهرية، بما هي إحدى تفرعات أخلاق الأخوة، شكلت رافعة لعديد من علامات الدائرة السياسية المعاصرة. فالفردية المعاصرة، ومنظومة حقوق الإنسان، وصولاً إلى موضوعة الديمقراطية، ما هي إلا تعبيرات للعلاقة التطهرية بالسلطة وخاصة السلطة السياسية. وتمر هذه العلاقة بين منظومة «أخلاق الأخوة»، وعالم الدائرة السياسية عبر عدة قنوات: منها ما هي ذات طابع مباشر، يتجلى عبر قناة اعتقاد الإنسان بالله، ومنها ما هي ذات طابع غير مباشر، وذلك عندما يتحول الفرد إلى جزء من جماعة أو فرقة، وفي هذه الحالة فإن نوعية الفعل الديني ترتبط بمتطلبات الفرقة. وبذلك يلحظ فيبر أن انبساط أخلاق الأخوة وتحولها إلى نمط حياة جمعي، يؤسس لفعالية كثيفة بسبب الحامل الاجتماعي وسجله المؤسسي والتنظيمي، وما يتصل به من آليات تتيح ترسيخ الأخلاق التطهرية وتعميمها.

وحول هذه النقطة يميز فيبر بين المجتمعات التي استطاعت أن تبلغ مرتبة تعميق

---

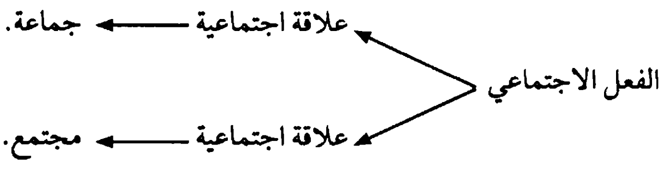
(1) - M. Weber: Parenthèse... , p.14.

الفعل الديني عن طريق بناء وتثبيت فاعله الاجتماعي، وبين المجتمعات التي عجزت عن بلوغ هذه المرحلة.

لهذا يلحظ فيبر أن المجتمع الأمريكي استطاع أن يوفر قاعدة اجتماعية حاضنة لنموذجه الديمقراطي، وبتعبير آخر تبدو الديمقراطية في هذه الحالة كنتاج لدينامية جماعات تطهرية معززة للفردية ومثبتة لها، بالمقابل يلحظ فيبر أن المجتمعات التي عجزت عن تطوير حامل اجتماعي للأخلاق التطهرية، وقعت في أسر الفردية المتشائمة والمحكومة ببعد «العزلة الداخلية»، وما يرافقها من موقف سلبي انكفائي في العلاقة مع الدائرة السياسية، وذلك بنظره هو مثال المجتمع الألماني الذي مازال يعاني من إرث الكنيسة اللوثرية[1]، بما هي مؤسسة ما فوق فردية، تمتلك نظمها وتقنيناتها الخاصة، والتي تعمل على تكييف الأفراد واستتباعهم. وذلك بمقابل الفرقة بما هي جماعة اجتماعية لا تمتلك كياناً خاصاً خارج نشاط الأفراد المكوّنين لها، وهي بذلك تمتلك فرادة وقوة الحفاظ على الاستقلالية الفردية، المترسخة على أساس ديني.

ومن المفيد هنا وضمن حدود الإشارات السابقة لفت الانتباه إلى أن الفرقة بهذا المعنى لا تندرج ضمن إطار ثنائية الجماعة - المجتمع، وذلك على خلفية ثنائية ف. تونيز العمودية:

ولا على خلفية ثنائية دوركهايم التطورية: جماعة(تقليد) -ومجتمع (حديث)؛ فالجماعة الدينية(الفرقة) في منظور فيبر هي أحد أوجه تفريعات الفعل الاجتماعي المؤسس لأحد مرتكزات المجتمع الحديث.



بموازاة ذلك لابد من التأكيد على الفكرة نفسها التي سبق وأشرنا إليها، في معرض توصيف الإشكالية الفيبرية الناظمة لعلاقة التجربة الدينية بالبنى الاقتصادية؛ فهنا أيضاً نلحظ تأكيد فيبر على وجود صلة تواصل بين الفعل السياسي والفعل الديني؛ فالمؤسسة السياسية الحديثة تستند في كثير من أسسها ومنطلقاتها الى ما طورته التجربة الدينية من أنظمة معيارية، كان لها تجسداتها التي تخترق في آن معاً مدارات

(1) -Jean- Pierre grossein. Op. cit., p. 69-71, 75-76.

الفعل الاجتماعي بتعبيراته الفردية والاجتماعية. بهذا المعنى لا تُحدث المؤسسة السياسية المعاصرة (الحزب، الدولة)، قطيعة مع التجربة الدينية، فهي مدينة لها بالعديد من الأسباب المكونة لها، وبهذا المعنى أيضاً لا تتبدى الحداثة والعلمنة كحالات تحول تاريخي منافية للدين. إلا أن تثبيت هذه الفكرة، لا يعني بنظر فيبر أن المؤسسات السياسية الحديثة هي نتاج أو انبثاق للتجربة الدينية. يرى فيبر أن الاتجاه نحو تمأسس الحياة السياسية وولادة الإنسان السياسي، الذي ينجز مهامه وفقاً لقواعد عقلانية تستند إليها المؤسسات الرسمية للسلطة، يفضي إلى نزع الطابع الشخصي عن السلطة، وهذا ما يجعلها عصية على الخضوع لأخلاق الأخوة. أضف إلى ذلك أن الحركة الإجمالية لوظائف السياسة الداخلية لأجهزة الدولة، تنتظم وفقاً لمقتضيات مصلحة الدولة. فرغم ما تمارسه السلطة السياسية من «سياسات اجتماعية» استجابة لأخلاق الأخوة، فإن هذه السياسات تبقى محكومة بسقف محدود لا يغطي الجوانب الأساسية لسياسات الدولة، خاصة تلك المتعلقة بميدان السياسة الخارجية، وما يتصل بها من دورات عنف خارجية وداخلية ملازمة لوجود كل جماعة سياسية[1]. بهذا المعنى، تتحول موضوعة المصلحة العليا للدولة إلى نقطة ارتكاز ثابتة، مع ما تقتضيه هذه المصلحة من اتباع قوانينها الخاصة في الداخل والخارج. فسعي الدولة لامتلاك عناصر القوة والتهديد باستخدامها يرتبط بعلاقات قوى السلطة، حتى عندما نعتبر أن هناك إمكانية لإيجاد معايير موضوعية لأي قانون. وبهذا المعنى فإن مصلحة الدولة تحدث قطيعة مع القانون الأخلاقي، ولهذا فإن الضمير الديني المنسجم مع نفسه ينظر إلى السياسة بوصفها وبحكم طبيعتها معطى غريبا عن أخلاق الأخوة، وتزداد هذه الغربة كلما تعمق الطابع الوضعي والعقلاني للسلطة.

تفضي آليات التحول إلى بروز روح الكراهية بين الدائرتين، ويزداد هذا التباعد قوة وجلاء عندما يبلغ كل منهما مراتب عقلانيته القصوى. ولا يغيب عن ذهن فيبر في هذا المورد الإشارة إلى تنوع المواقف الدينية من العمل السياسي، وذلك في ضوء درجة انخراط منظماتها ضمن دائرة صراعات السلطة ومصالحها.

بموازاة ذلك يشير فيبر إلى أن ضمور وضعية أديان الخلاص والفضيلة، يؤدي إلى تراجع مكانة «أخلاق الأخوة»، وذلك لصالح ما يسميه بالأخلاق «العضوية»، التي تمتلك بدورها عقلانيتها الخاصة. ومفاد هذا النمط من العقلانية الخاصة بالتصور

(1) - M. Weber: Parenthèse théorique..., op. cit., p. 15.

الديني العضوي للمجتمع، هو سعيها إلى فهم العالم بوصفه وحدة تحمل بذاتها علامات الخطة الإلهية. غير أن ما يتفرع عن هذه العقلانية الخاصة من سيادة أخلاق اجتماعية عضوية، هو في منظور الأخلاق الدينية الإلهامية (أخلاق الأخوة)، تعبير عن عملية تكيف وخضوع لمصالح الشرائح الاجتماعية صاحبة الامتيازات، ومن ثم فهي منظومة أخلاقية محافظة ومعادية لكل حركة تغييرية أو ثورية، ولهذا السبب فإن هذا المنحى يمثل معطى مدانا وبعيدا عن طريق الخلاص والسلام[1]. (الهندوسية: كمثال للأخلاق الاجتماعية العضوية).

تغطي جملة الإشارات السابقة إشكاليات العلاقة بين التجربة الدينية وسجلات العالم المعاش خلال المرحلة المؤسسة للمجتمع الحديث. إلا أن هذه التصورات مآلها التفكك والاندثار خلال المسار التاريخي المفضي إلى ترسخ بنى المجتمع الفردي الحديث. فصيرورة الحداثة الغربية بنظر فيبر لا تسير على وفق قوانين خطية تطورية، سواء من وجهة نظر مثالية (جدلية الروح الهيغلية)، أو من وجهة نظر مادية (المادية الماركسية). أي أن كل شيء يجري كما لو أن المنطق الظاهري المؤدي إلى تعاظم سيطرة الإنسان على الطبيعة بواسطة الإنتاج، والسيطرة على الثروات، يواكبه منطق خفي قوامه خضوع الإنسانية لأشياء العالم الخارجي. فمراكمة الثروة، كوسيلة تكامل روحي في مراحل نشأة الحضارة الغربية المعاصرة، تتحول لاحقاً إلى هدف بذاتها، وذلك في إطار نسق اقتصادي مستقل تحكمه آليات الاستلاب.

بهذا المعنى فإن عقلنة العالم بمعنى ما، قد أفضت إلى عالم لاعقلاني بمعنى ثانٍ[2]، أي أن التقدم على خط العقلانية الأداتية يواكبه عمليات تحول في سجل التجربة الدينية، يؤدي إلى تحول الدين إلى روتين يومي، ومن ثم إفساد جوهره عبر وسائل تحققه.

أمام هذا المسار التراجيدي لمسارات تطور الحضارة الغربية المعاصرة، يرى فيبر أن النقلة الأخيرة أمام واقع المفارقة الآنفة الذكر، تتمثل في الدخول في مرحلة ثالثة والتي تندرج تحت عنوان ما أسماه «حرب الآلهة». حيث «تخرج الآلهة القديمة من قبورها، وعلى شكل قوى لا شخصية، لأنها فاقدة للمعنى وتسعى من جديد لإخضاع حياتنا لسلطتها في ظل استئناف صراعاتها الأبدية»[3]. بهذا المعنى يختم فيبر دائرة

---

(1) - M. Weber: Parenthèse théorique... , op. cit. , p. 18.

(2) - Pierse Bouretz: Les promesses du monde: philosophie de Max Weber, gallimard, Essais, paris, 1996, p. 88-89.

(3) - Pierse Bouretz: op. cit. p. 90.

الرؤية المتعلقة بمصير الحضارة الغربية، معتبراً أن المسيحية التي استطاعت خلال ألف عام أن تؤسس لنمط خاص من العقلانية الدينية، التي استطاعت عبر ما بنته من تصورات لعالم المعنى، أن تشكل إطاراً مرجعياً لمسار الحضارة الغربية، قد شارفت شمسها على الأفول، مفسحة المجال أمام استعادة نموذج الشرك السابق للمسيحية لسيطرته وسيادته. بهذا المعنى فإن رؤية فيبر للحداثة تقدم إطاراً نموذجياً لتناقضات الحداثة باعتبار ما تنطوي عليه من اتجاهات متضاربة، ولهذا السبب فإن رؤى فيبر تشكل مادة غنية للتأويل والنقد في حقل الدراسات الفلسفية المعاصرة. كما لو أن كتابات فيبر نفسه ما هي إلا إرهاصات فكرية تستبق «حروب الآلهة» التي توقعها لمصير الحضارة الغربية.

الإيمان والتجارب الدينية

حوار مع
محمد مجتهد شبستري

• سيكون محور حديثنا حول (الايمان الديني). نريد ان نعرف بداية تعريفك وتصوراتك لمفهوم الايمان. واذا سلّمنا ان الدين يتألف من اركان ثلاثة رئيسة هي: المعتقدات والمناسك والتجارب الدينية فما الصلات الممكنة بين الايمان وبين كل واحد من هذه الاركان؟

○ التعريف الذي أميل اليه لمفهوم الايمان تعريف ديني داخلي أي انه تعريف ينبع من داخل الدين، بمعنى انني احاول التحدث عن ايمان تكوّن داخل ثقافة الاديان الوحيانية ولاسيما الدين الاسلامي حسب فهم المؤمنين له. ظهر الايمان داخل نطاق الديانات التي توكأت بنحو من الانحاء على الوحي الالهي. لذلك لانلاحظ في ديانات الهند والشرق الاقصى موضوعا اسمه (الايمان) بل ان فريقا من مفسري تلك الديانات يعارضون (الايمان) بحجة انه أدى طوال التاريخ البشري الى حروب واهوال غير قليلة. يبدو ان علينا مراجعة مصدرين لأجل تقديم تعريف للايمان.

المصدر الاول: هو النصوص الدينية بالمعنى الأعم للكلمة أي الكتاب والسنة ونظريات المتكلمين والعرفان وطائفة من الفلاسفة المتكلمين.

المصدر الثاني: هو التجارب الدينية للمسلمين والتي أوجدت منذ البداية أرضية تاريخية سار عليها الايمان. وربما أتيح القول أن تفسير التجارب الايمانية عملية تتجلى اكثر ماتتجلى في تنظيرات العرفاء كما تجلت المعالجات العقلانية للايمان في نتاجات المتكلمين والمفسرين وعلماء الاخلاق سواء عن طريق بحوثهم العقلية أو من خلال مراجعة الكتاب والسنة لأجل فهم قضية الايمان.

أيا كان المهم هو أن معرفة معنى الايمان في الثقافة الاسلامية يستدعي مراجعة هذه الثقافة بتمامها ولايكفي في هذا المضمار التعرف على معنى الايمان في الآيات

القرآنية أو الأحاديث الشريفة أو الاطلاع على آراء المتكلمين انما علينا مراجعة الايمان المعاش من قبل المسلمين منذ فجر الاسلام والى يومنا هذا بكل ما له من تفاصيل ومنعطفات. إذ لاتكفي لهذا الغرض مراجعة آراء المتكلمين أو آيات القرآن أو معطيات السنة حصريا. والسبب في ذلك هو أن ما نحصل عليه من هذه المصادر انما هو معطيات تاريخية والمعطيات التاريخية تنمّ عن الواقع الذي كان في الماضي بطريقة رمزية دائما أما ذلك الواقع نفسه فلاتتحفنا به هذه المعطيات.

مع ظهور نبي الاسلام انطلق تيار يمكن اعتباره تحولا في الأحوال الروحية والنفسية وفي نظرة الانسان للعالم. ظهور نبي الاسلام أوجد مثل هذا التحول لدى معاصريه ومتلقيه وكان الوحي ظاهرة عرضت على الناس في اطار معطيات تاريخية لسانية. وهكذا فإن ظهور الوحي وتلقيه من قبل الناس وشخصية النبي الاكرم نفسها هي كلها وقائع تاريخية ليس لدينا طريق مباشر لمعرفتها. لقد تنزلت آيات القرآن داخل مناخ ثقافة شفهية ولسنا نعلم على وجه التحديد طبيعة الصلة التي قامت داخل تلك الثقافة الشفهية بين الرسول ومخاطبيه فقد تحولت تلك الثقافة الشفهية بعد الرسول الى ثقافة مكتوبة والقرآن الذي بين ايدينا اليوم هو في الحقيقة الشكل المحرَّر لتلك الثقافة الشفهية. فكرة ان هذا القرآن هو الشكل المكتوب للقرآن الشفهي ليست بجديدة فقد تناولها علماء الكلام المسلمون منذ القرنين الثاني والثالث وتساءلوا هل القرآن الذي بين ايدينا هو عين الكلام الالهي؟أم إنه (الرواية) المكتوبة المدونة لذلك الكلام الذي أنزل على قلب الرسول؟ بل لقد ثبّتوا مراتب لعملية (الرواية) هذه. وبالمستطاع تسجيل مثل هذه التساؤلات بخصوص النصوص المكتوبة الاخرى فمثلا يمكن التساؤل هل أبيات ديوان حافظ الشيرازي هي ما نظمه حافظ الشيرازي بالضبط أم انها رواية لما نظمه حافظ؟

ان أدواتنا ومناهجنا لمعرفة هذا الكتاب(القرآن) وفهم معناه أدوات ومناهج تختص بمعرفة الثقافة المدونة بينما تتطلب معرفة الثقافة الشفهية ادوات ومناهج مختلفة أي ان اسلوب المساهمة في الثقافة الشفهية متباين تماما عن اسلوب مراجعة الثقافة الكتابية. إن الحوارات الثنائية المباشرة بين الرسول الاكرم ومعاصريه على امتداد 23 عاما من نشاطه النبوي والظروف الاجتماعية المتحولة في تلك السنوات شكلت ثقافة شفهية ليس لنا اليوم أي سبيل اليها. مايتوافر لدينا اليوم مجموعة من الرموز ذات معنى (النص القرآني) تروي لنا تلك الثقافة الشفهية بشكل من الاشكال.

والايمان الاسلامي بدوره حادثة وقعت في ذلك الزمن كما لو تفجر فجأة ينبوع

في مكان معين وانحدر منه ماء زلال تفجر كذلك الايمان الاسلامي كتجربة انطلقت بظهور نبوة الرسول محمد (ص) في التاريخ وسالت وجرت على ارض الايام والتاريخ. لأجل أن نقف على مصدر هذه الظاهرة ومغزاها ثمة طريقتان:

الطريقة الاولى: مراجعة تلك المعطيات التاريخية المتوفرة لدينا اليوم بأشكالها المختلفة (آيات قرآنية واحاديث و... الخ) والتي تتميز بأن دلالاتها رمزية.

الطريقة الثانية: تشخيص ماهية الايمان المعاش عند المسلمين أي معرفة مغزى التجربة التي ولدت بولادة الاسلام وتنقلت طوال 1400 سنة جيلا بعد جيل وانعكست في نظريات العرفاء والمتكلمين.

إن تشخيص مفهوم الايمان الاسلامي هو تحديد لموضوع الحوار بين رسول الاسلام ومعاصريه. كان الرسول يتحدث لمعاصريه عن حقيقة الايمان ويدعوهم اليه ونحن اليوم نبحث عن موضوع ذلك الحوار ونسعى لفهمه. لسنا نعلم بدقة ما هي تلك الحقيقة التي كانوا يتحاورون بشأنها. يقول حافظ الشيرازي:

قصتنا البارحة كانت عن جدائلك

بقينا نتحدث عن ذؤابات شعرك الى كبد المساء

من يدري ما (قصة الجدائل) تلك؟ ومن ذا الذي يدري ما (قصة الايمان) التي كان يتحدث بها نبي الاسلام؟ لم نحضر نحن مجالس النبي تلك ولاسبيل امامنا للوصول اليها سوى التنظير التاريخي.

حيث أن الصورة المدونة لتلك الثقافة الشفهية وكذلك الايمان المعاش من قبل المسلمين كلاهما معطيات تاريخية لذا لانستطيع الآن القول بحسم ودقة ما الايمان الاسلامي الذي كان يقصده الرسول ولامناص أمامنا سوى ان ننظّر في هذا المجال. وعلى مستوى التنظير يمكنني القول ان الايمان الديني ينبثق حينما يكون ثمة (خطاب) يعدُّ طبعا خطاب الله. طالما لم يسمع الانسان كلاما أو لم يظهر له شئ يلفت انتباهه فلن تحصل لديه الحالة الايمانية. الجوهر الاساسي للإيمان هو الانجذاب أو الانعطاف أو الميل الى مصدر مخاطب بحيث يشكل هذا الميل اعظم واقصى ميول الانسان وهمومه. الذي اعتقده ان هذا هو الايمان المحبَّذ لدى رسول الاسلام: الانجذاب الى الخطاب والانعطاف اليه والاقبال عليه والاصغاء له بكل تركيز. انه اقبال يشغل ويملأ كل وجود الانسان المؤمن فيغدو الهمّ الاول والاخير لديه (وربما كانت مفردة (الهم) هي الأبلغ بين كل المفردات للتعبير عن هذه الحالة)وهذا غير متاح الاّ اذا وجّه خطاب

معين للانسان. الخطاب بالمعنى العام للكلمة هو كل عمل يستدعي التفات الانسان واهتمامه. الايمان الاسلامي ولد ويولد في مثل هذه الاحوال حيث يحدث خطاب معين فيتنبّه له الشخص المؤمن وينزع اليه. الايمان هو هذا الاهتمام المنجذب. اذا واجه الانسان ربه في مقام الشهود وأدى ذلك الى الاعتقاد بالله فلن تعني هذه الحالة بحد ذاتها تحقق الايمان انما سيبقى الانسان خارج مساحة الايمان الاسلامي. لقد ابتدأ الايمان الاسلامي عند مواجهة النبوة أو الخطاب الالهي الذي جاء به رسول الاسلام. وقد حاول علماء الكلام نحت تحليلات عقلانية لهذا الاهتمام المنجذب بالخطاب الالهي بل ان مهمة علم الكلام لم تكن سوى هذا. قيل مثلا ان الايمان (تصديق ما جاء به النبي) وقد شدَّد المتكلمون غالبا على الجانب المعرفي للايمان بينما حاول العرفاء التركيز على التجربة المعاشة لدى الانسان المؤمن لذلك استخدموا في تعريف الايمان مفردات من قبيل: الاقبال على الله فقالوا مثلا: ان الايمان اقبال على الله والعكس: أي الكفر هو اعراض عن الله[1]. وهنا يثار السؤال: ما الظروف التي يمكن ان نتصور فيها هذا الاقبال او الاعراض؟ الاقبال والاعراض ممكن التصور حينما يعرض شخص نفسه بهدف لفت انتباه المخاطبين. اذا لم يعرض الانسان نفسه وظل محتجبا فلن يتيسّر الاقبال عليه. في مفهوم الاقبال أو الاعراض لابد من افتراض شخص يتجلى ويظهر ويكون متعلق الاقبال او الاعراض. اذا ظهر لنا الشخص فسيكون ظهوره هذا ضربا من الخطاب لنا كأنه يقول لنا (انظروا إلي) وحين يحصل هذا الخطاب تتحقق تلك الجاذبية التي اشرنا اليها والتي تمثل عين الايمان الاسلامي.

• أليس هذا فهما نخبويا للايمان؟ الكثير ممن يعدون مؤمنين ضمن اطار ثقافة دينية معينة، قد لايكونون عرضة لمثل هذا الخطاب ولم يجربوا هذا الانجذاب؟

○ لو اردنا التحدث عن حقيقة الايمان الاسلامي فالقول هو ماذكرته لكم. والكلام عن الحب ايضا يمكن ان يكون على هذا النحو. اما اذا سألتم ماالذي يتقبله الله من عباده وما الذي لايتقبله فهذا سؤال آخر. لو نظرنا في النصوص الدينية لرأينا ان الله لم يطالب الجميع بمثل هذه التجربة فطبقا لرأي فريق من علماء الدين على الاقل وعد الله الملتزمين بالمعتقدات والممارسات والقيم الاسلامية بدافع من تربيتهم وتقاليدهم وعدهم الأجر والجزاء الاخروي الجزيل. حينما نراجع القرآن الكريم تحريا لحقيقة الايمان نواجه جملة من المفاهيم والمقولات الوجودية فالقرآن يتحدث عن لون من

(1) الفصل الأول من كتاب (الايمان والحرية) للمؤلف.

التجربة: المؤمنون هم الذين يرون ظواهر العالم آيات الهية انهم يتأملون في السماوات والارض ويشعرون (يجربون) أن الله لم يخلق هذا باطلا. حينما يستمعون اقوال النبي تفيض اعينهم من الدمع. والواقع أن مثل هذه الآيات القرآنية تذكر لنا علامات الايمان وخصائص تجربة معينة. على كل حال ينبغي التفكيك بين عدة قضايا:

الاولى: ما حقيقة الايمان ومغزاه؟

الثانية: من هم الذين يمكن اعتبارهم اعضاء في الأمة التي اسَّسها نبي الاسلام أي من هو الذي يتسنى اعتباره مؤمنا؟

والثالثة: كيف سيتعامل الله مع الناس في الآخرة؟

• في العالم الحديث يبدو أن المخاطبين من قبل الله قد تغيروا كما ونوعا فالتجارب العميقة التي قد تقترب احيانا من مستوى التجارب النبوية قلما تحدث اليوم والظروف المساعدة لحصول ذلك الاهتمام المنجذب قليلا ماتتوفر. هل بمقدورنا التحدث عن ازمة ايمان في العصر الحديث؟

○ انا أشك في ان التجارب الايمانية قد تقوضت وانحسرت في حياتنا المعاصرة قياسا الى العالم القديم. اعتقد انه يجب الفصل بين الدين كتجارب ايمانية والدين كثقافة اجتماعية تنتج الشعور بالتضامن الديني الاجتماعي. لو نظرنا للدين بالمعنى الثاني أي بمعنى مؤسسة واقعية تغطي بمظلتها كل شئ وترسم مسارات جميع الانشطة الاجتماعية بما في ذلك العلوم والفلسفة فبوسعي الموافقة على انحسار هيمنة الدين على الحياة المعاصرة بمعنى ان الدين كانت له سلطته ومرجعيته في العالم القديم خلافا لما هو عليه اليوم. اما اذا قيل أن عدد الذين كانوا يعيشون تجارب دينية في كل العالم قبل خمسة قرون اكثر منه في ايامنا هذه فلا استطيع موافقة هذه الرؤية والقول ان عدد هذه التجارب الايمانية قد انخفض. ليس لدي احصاءات بهذا الخصوص طبعا لكنني اطالع احيانا اعمالا كتابية من الواضح ان اصحابها يعيشون تجارب ايمانية عميقة. قديتصور البعض ان ثمة أزمة ايمان في العالم الغربي بيد أن قراءة اعمال بول تيليخ أو كارل بارث أو برونو أو ابلينغ أو كارل رونر وسواهم من المتكلمين المسيحيين الغربيين بؤرة العالم الحديث تؤكد لنا انهم يعيشون تجارب ايمانية جادة وعنيفة. بالنظر لمثل هذه القرائن لايسعني القول ان الغرب اليوم يشهد وضعا مأزوما فيما يتصل بقضية الايمان.

بخصوص الشق الثاني من سؤالكم أي علاقة الايمان بتلك الاركان الدينية الثلاثة

يتعين القول إن الايمان نمط من التجربة الدينية تتمظهر في عبارات عقيدية فحينما يروم المؤمن التعبير عن تجاربه تتكون لدينا قضايا عقيدية. وبكلمة ثانية: تأتي العقيدة في المرتبة الثانية لذلك لانطالع في النصوص الدينية الوحيانية الأم أية تأكيدات على كلمة العقيدة. لم تستخدم هذه المفردة في القرآن حتى مرة واحدة بينما وردت كلمة الايمان مئات المرات. وانه لسؤال حري بالدراسة في تاريخ الاسلام ذلك الذي يستفهم عن المحطة التي بدأ منها المسلمون النقاش حول العقيدة ومتى شرع الناس يتساءلون عن عقائد بعضهم. مثل هذه النقاشات لم تكن موجودة في البداية وراحت تظهر تدريجيا فيما بعد. وقد ذكرت في مناسبة غير هذه أن تخوم (داخل الدين) و(خارج الدين) انبثقت حينما اضطر المسلمون في مقابل معارضيهم الى رسم حدودهم الداخلية والخارجية وعندها تبرعمت الاسئلة القائلة: ما الاصول العقيدية للمسلمين؟ وما الاصول العقيدية لغير المسلمين؟ ما اصول العقيدة الشيعية؟ وما مبادئ العقيدة لدى اهل السنة؟... والخ. من اقدم الكتب التي وضعت في هذا الميدان كتاب (الاعتقادات) أو (تصحيح الاعتقادات). بل حتى في احاديث القرنين الاول والثاني المنسوبة الى الائمة قلما نصادف كلمة الاعتقاد. أما اليوم فقد حظي الاعتقاد للأسف بنوع من الأرجحية والتقدم مقارنة بالايمان فالكل يسأل الكل: ما عقيدتكم؟ بينما كان السؤال في البداية: ما حقيقة الايمان؟ طبعا الانسان الذي يمر بمثل هذه التجربة سيقول حينما يريد التعبير عنها على شكل قضايا (عبارات): ان هذه هي معتقداتي بل إن نحتَ العبارات العقيدية انما هو عملية تنظيم لدين تحقق تاريخيا وليس عملية تنظيم للايمان.

وحول العلاقة بين الايمان والعمل الديني ينبغي القول ان العمل الديني هو في الواقع فيضان تلك التجربة الايمانية فالذي يعيش تلك التجربة سيدخل نمطا خاصا من العيش شاء ذلك أم ابى. الذي يهتم اهتماما منجذبا بخطاب معين يلائم حياته مع ذلك الاهتمام المنجذب وينتهج سبيل العبودية حيال صاحب الخطاب وهنا يولد العمل الديني.

• **بهذا يتاح القول أن العمل الديني حصيلة التجربة الدينية أو الايمان الديني فهل العمل الديني بدوره يمهد الارضية لتجارب دينية لاحقة؟**

○ هو كذلك بالطبع. أية حالة يتابعها الانسان ويركز عليها ستشتد بطبيعة الحال ومتابعة أي اهتمام يتأتى عبر مجموعة من الاعمال فهذا الاهتمام يتعلق بعموم وجود الانسان والايمان تجربة تستغرق كل وجود الانسان لذلك تفصح عن نفسها بشكل من الاشكال في أعمال الانسان وتتعزز بتلك الاعمال.

• **بالنظر للعلاقة الوثيقة بين التجربة من ناحية والاعتقاد والعمل من ناحية ثانية هل تفضي تحولات التجارب الدينية الى تحول في المعتقدات الدينية؟**

○ هكذا كان الواقع من الناحية التاريخية. طرحت القضايا العقيدية بأشكال ومضامين شتى. القضايا العقيدية لدى العرفاء تختلف من حيث المضمون عن القضايا العقيدية للمتكلمين وكذلك عن القضايا العقيدية لأهل الحديث. قد تتشابه الاشكال الظاهرية غير ان هؤلاء حينما يبادرون الى شرح مقاصدهم وتوضيح مراميهم نلفي ان اهل الحديث يقولون شيئا والمتكلم المعتزلي يقول شيئا آخر والمتكلم الاشعري يقول شيئا ثالثا والعارف شيئا آخر وهكذا. خذوا مثلا عبارة (الله موجود) وانظروا كم نحتت لها من التفاسير المختلفة. ومن ثم ليس هنالك شك في كثرة وتعدد القضايا العقيدية ومعنى هذا أن الخطاب كأنما يسمع بانحاء متفاوتة. لكن يجب ان اضيف أن لتنوع القضايا العقيدية وتعددها اسبابا مختلفة ولايعزى ذلك لتنوع التجارب الدينية والايمانية وحسب.

• **ما هي برأيكم صلة الايمان الديني بالشك والنقد وما هو الفرق بين الشك ونزعة التشكيك والنسبية؟**

○ لابد هاهنا من التمييز بين عدة قضايا، الاولى ان من يتوفر على الايمان الديني سيضطر الى ممارسة شكل من اشكال النقد وطبعا ليس هذا النقد من نوع النقود الفلسفية الاّ انه سنخ من النقد على كل حال. الذي يكتسب هذا الاهتمام الايماني ويسعى لحفظ اهتمامه عليه تحاشى كثيرا من صنوف المراوحة ولاسيما المراوحة عند بعض القضايا والافكار والتعصبات. لو نظرنا في احوال من عاشوا التجارب الايمانية أو الذين اصغوا للخطاب (الخبر على حد تعبير جلال الدين الرومي) لألفينا انهم في حالة اجتياز دائمة اجتياز أية عبارة صيغت في ضوء المفاهيم الخاصة بالموجودات والاحداث المحدودة. اصحاب التجارب و(الاخبار) هؤلاء حاولوا دوما وبقدر المستطاع التحرر من سجون الانسان الكبرى: التاريخ والمجتمع والزمان واللغة و... الخ. وكانت حجتهم ان هذا الخطاب خطاب متسام رفيع وليس من سنخ خطابات البشر مع بعضهم ولكن مع انه خطاب يفد من وراء تخوم اللغة والتاريخ والمجتمع والحس الاّ ان مواجهته والاصغاء اليه يحتم صبه في هذه القوالب الانسانية المحدودة. الذي يجهد دائما لايجاد ثقب في جدار السجن (على حد تعبير الرومي) أو الذي يحاول الصعود للسماء بسلّم (على حد تعبير الرومي ايضا) مثل هذا الانسان لابد ان يكون ناقدا بمعنى انه لايقنع بأي شئ ولايبقى يراوح عند أي شئ ولايبلغ مقاما

من المقامات الاّ قال ان هذا ليس هو الاصل ولابد لي من تخطيه. اعتقد ان هذا هو النقد الايماني الاكثر راديكالية: ما من قضية يمكن اعتبارها قضية نهائية وما من حقيقة يمكن النظر اليها كخاتمة للحقائق والعمل على تمزيق استار الظنون وتنحية حجب النور والظلام باستمرار. ماهية هذا النقد تتفاوت طبعا عن ماهية النقد الفلسفي لأن همَّ هؤلاء الاشخاص الاصغاءُ لخطاب معين والسير على هداه لذلك فهم يتحركون بطريقة وجودية لا بمنهج برهاني فلسفي. لايقصدون تقديم براهين لاثبات وجود الله فكل ما في الامر انهم استمعوا لخطاب (خبر) وساروا وراءه. كنت دائما متأثرا بالآية 193 من سورة آل عمران: (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا). اعتقد انها من ألطف الآيات القرآنية ويمكن ان تكون زاخرة بالمعاني بالنسبة لنا اليوم. إذن الايمان هو استماع خطاب واستجابة مشوقة له وسير حثيث وراءه وملء المستقبل بالأمل لا بالبراهين. فكرة المعاد هي الاخرى ليست بالنسبة للمؤمنين فكرة استدلالية فلسفية انما هي أمل في أن يبلغ بنا صاحب الخطاب ومصدره محطة ما في نهاية المطاف. من هنا كان للأمل والثقة دور خطير في بنية الايمان. ليس من الصواب النظر للايمان كجزم مطلق يقف على الضد تماما من الحالة النقدية فقد اوضحنا أن الايمان نفسه وبنيته أو لنقل المنحى الذي ينتهجه الانسان المؤمن ينطوي دائما على نقد تأسيسي يفتت كل أشكال الجزم.

اما بخصوص علاقة الايمان بالنقد الفلسفي فيجب القول ان صاحب التجربة الايمانية اذا اراد التعبير عن تجاربه فستكون هذه المعتقدات والعبارات شئنا أم ابينا عرضة للنقد الفلسفي حتى تتبيّن قيمتها الفلسفية. وضعت هذه العبارات والقضايا العقيدية خلال العصور المختلفة في موازين النقد باشكال مختلفة حسب الموقف المعرفي للناقد. في الماضي وجه الفلاسفة نقودهم للعبارات العقيدية التي اطلقها المتكلمون من منطلقاتهم الفلسفية الانطولوجية الكلاسيكية ولم يوافقوا كثيرا منها بالشكل الذي اقترحه علماء الكلام لذلك قدموا عبارات وقضايا اخرى مكانها. واليوم ايضا توجه النقود للعبارات العقيدية بشكل مختلف ومن منطلقات معرفية اخرى.

المفروغ منه هو أن صاحب التجربة الايمانية لايستطيع القول (أنا اذيع عباراتي العقيدية ولاأبالي أبدا بما يوجه اليها من نقود) فالواجب المعرفي للمؤمن يحتم عليه الاهتمام للنقد ومراجعة عباراته العقيدية في ضوء المؤاخذات النقدية وصياغتها بنحو ينأى بها عن الهشاشة المعرفية. على ان هذا الكلام لايعني ان البراهين الفلسفية بوسعها انتاج الايمان. الايمان كما افهمه نمط من ردود الفعل والاستجابة لخطاب

داخل ثقافة دينية معينة ولاصلة لهذا الخطاب ببراهين اثبات الصانع أو غيرها من النقاشات الميتافيزيقية. غير ان الذين يدّعون التصاقا بمثل هذه الخطابات يجب ان يسمحوا للآخرين بنقدهم فهذا النقد من شأنه الملائمة بين العبارات العقيدية في كل زمان وحقيقة التجربة الدينية.

• ذكرت ان المؤمن الحقيقي لايعير قيمة نهائية لأي من العبارات والمعتقدات فهل يشمل هذا العبارات الدينية ايضا ومنها مثلا العبارة المحورية التي تؤكد وجود الله أو تقرر اتصافه بهذه الصفة أو تلك؟

○ نعم لأنكم حين تقولون الله موجود وله كذا وكذا من الصفات لاتستطيعون الاكتفاء بهذه العبارة العامة انما يجب ان تمعننوها وتفسروها وحينما تبادرون لذلك تكونون قد دخلتم دائرة التفسير وعندها لايمكنكم تثبيت قيمة نهائية لأي تفسير من التفاسير.

• اذا لم ير المؤمن للمعتقدات الدينية قيمة نهائية أفلايؤثر هذا سلبا على ايمانه؟

○ كلا لن ينال من ايمانه ابدا. وللايضاح اقول: أن التجربة الايمانية أو تجربة الاصغاء للخطاب مهددة دوما بالانقطاع المفاجئ في وسط الطريق. ليست التجربة الايمانية كبعض تجاربنا اليومية التي نمسك بزمامها ونتحكم فيها. تجربتي مثلا عن درجة حرارة هذه الغرفة تجربة استطيع التحكم فيها لأني أقدر على زيادة أو تخفيض درجة الحرارة في الغرفة أي انني احيط بهذه التجربة. أما بالنسبة للتجربة الايمانية فالأمر مختلف تماما. صاحب التجربة الايمانية ليست له أية إحاطة بمتعلق التجربة انما متعلق التجربة هو الذي يحيط بالانسان صاحب التجربة. الخطاب يحيط صاحب التجربة على حين غرة ويهيمن عليه ويجره وراءه.

صاحب التجربة الايمانية غالبا ما يسير بين السحب ولايستطيع ان لايسير. انه يثق بالخطاب الذي جاءه وهنا يبرز دور الثقة في الحالة الايمانية فلولا الثقة لما كان الايمان.

لأحد العرفاء المسيحيين من القرن الرابع عشر كتابٌ عنوانه (سحب اللاعلم)(1) لم يسجل اسمه عليه ربما لكي لايُعرَف. يقول هذا العارف أن ثمة دائما بين الانسان والله سحبا من اللاعلم ولن تنقشع هذه السحب اطلاقا ولن يعرف الانسان يوما ماهو الله

(1) وضع هذا الكتاب بالانجليزية واختار له مترجمه الالماني آن ولفغانغ ريمل عنوان (Die wolk des Nichtwissens) وقد استفدنا من الترجمة الالمانية

ومن هو الله. السبيل الوحيد لنجاة الانسان هو السير بين سحب اللاعلم (برأس سهم الحب الاعمى الحاد جدا). توقّعُ ان تنجلي هذه السحب يوما ما توقعٌ عبثي في هذه الحياة على الاقل. تعبير (سحب اللاعلم) تعبير مناسب لا للحب فحسب بل للايمان ايضا اي ان الانسان المؤمن يحوم في الفضاء وفي مساحات غائمة تماما. الانسان الذي يتحرك في مثل هذا الفضاء حائر من ناحية لأنه لايدري وفق حساباته بأي اتجاه يسير وهو غيرحائر من ناحية ثانية لأنه منجذب وواثق وصاحب الثقة لايمكنه ان لايتحرك. الذي يسير خلف خطاب معين ويسمع من بعيد (صوت جرس) على حد تعبير حافظ الشيرازي ويتحرك بذلك الاتجاه قديتوقف عن السير في أية لحظة قدتعرض له شكوك شتى تصرفه عن مواصلة المسير. شطرٌ من هذه الشكوك هي تلك التي ترد بفعل النقود الفلسفية فيسأل الانسان نفسه: قديكون كل هذا مجرد وهم؟ قديكون ما استمعت اليه نداء من ضميري اللاواعي وظننته من الله!

وكما تعلمون فإن ابرز نقد وجه للدين هو أن الدين ضرب من الوهم فالانسان يصنع من صفاته صورةَ إله ثم يطلق هذه الصورة الى الخارج ويؤمن بحقيقتها ووجودها فيعبدها.

مثل هذه النقود قد تصيب الانسان المؤمن بالشك بيد أن الشك الايماني ليس من سنخ الشك الفلسفي إذ ليس للايمان طبيعة فلسفية استدلالية وليس الايمان ثمرة سلسلة من المقدمات الفلسفية ليكون الشك الذي يطرأ عليه من قبيل الشكوك الفلسفية. الشك الذي قديتتاب المؤمن هو من سنخ اليأس ضرب من فقدان الامل والثقة لذلك لو أردنا تصنيف هذا الشك من الناحية النفسية لأمكن ادراجه في خانة اليأس. المفهوم المقابل للايمان هو اليأس وليس الشك الفلسفي. أحقية الايمان ليست من سنخ الأحقية الفلسفية انما هي من جنس أحقية اضفاء المعنى على الحياة. الله أو مصدر الخطاب هو أساس كل المعاني في التجربة الايمانية.

على أن اليأس الذي يهدد الايمان قد تكون له اسباب غير النقود الفلسفية فقد يتقدم الشخص بالثقة الى حد معين لكنه لايشعر بتغير عميق في نفسه أو قدتقع حادثة جد مريرة في حياته أو تحل به مصيبة شديدة جدا تحضه على اليأس من الرحمة والخير الالهيين بيد ان واجب المؤمن هو السعي الدؤوب للانتصار على اليأس واحتوائه.

• **هل هذه وظيفة ايمانية؟**

○ نعم. اصحاب التجربة الايمانية يقولون: ان الايمان هو مثل هذه الحركة اما ان

نقوم بها أو لانقوم. اذا رجونا في الايمان أن يحدد لنا واجباتنا الى الابد وان يوضح لنا كل شئ كالشمس في رابعة النهار فإن هذا لن يحصل لذا كان الايمان بحاجة الى العزم والارادة. يروى عن الامام علي (ع) قوله: (الصبر من الايمان كالرأس من الجسد) والصبر هو أن لايفقد المرء ثقته وأمله رغم كل الضواغط التي تغريه باليأس. إن مثل هذا اليأس يطرأ في الظاهر حتى للانبياء: (**حتى اذا استيئس الرسل وظنوا انهم قدكذبوا جاءهم نصرنا...**) (يوسف 110) تتحدث هذه الآية عن فريق من الانبياء واجهوا مشاقا ومعارضات من قومهم الى درجة اصابتهم احيانا باليأس فظنوا أن ما أوحي اليهم وخالوه خطابا من عند الله قديكون مجرد وهم. هذه نقطة على جانب كبير من الاهمية فقد تكون العقبات والعراقيل من الشدة بحيث يعتري اليأس والشك حتى النبي الذي استمع للخطاب الإلهي وتيقن منه. طبعا حاول المفسرون معننة هذه الآية بطريقة لاتدل على ان الانبياء هم الذين ظنوا انهم وقعوا في الخطأ ففسروها بأن انصار الانبياء وقومهم هم الذين ظنوا أن الانبياء قدكذبوا عليهم.

إذن الشك في سياق الايمان يعني اليأس وقدتعرض هذه الحالة على المؤمن ولابد له أن يكافحها دائما. الشك بهذا المعنى يمكن ان يجتمع والايمان. أحيانا تسيطر على الانسان تيارات الايمان وفي أحيان اخرى تهيمن عليه مناخات اليأس المهم هو ان لايدخر جهدا للغلبة على يأسه ومواصلة الطريق. هذه هي الحالة التي نسميها احيانا بالهمّ. المؤمن يمارس الانتخاب دائما ورغم طروء اليأس عليه فإنه يعاود دوما اختيار محتوى ايمانه ومتعلقه واهتمامه بالخطاب وصاحب الخطاب وثقته به. انه منتخب دائمي يختار بين الفينة والفينة طريقه ومواصلة هذا الطريق.

جاء في اصول الكافي ان بعض اصحاب أحد الائمة أو النبي جاءوه وقالوا له: أن وساوس تنتابنا احيانا بشأن حقية ايماننا فقال لهم الرسول أو الامام لولا هذه الوساوس لكنتم مقربين من الله الى درجة تخولكم السير على المياه! إذن تعد هذه الاحوال طبيعية حتى في نصوصنا الدينية.

• ذكرتم ان من الاسباب التي قد تؤدي بالانسان الى الشك هو ان لايجد الانسان في جادة الايمان اجابات ملائمة أو قد تقع له احداث تفل في عضده وجوديا وتقعده عن مواصلة المسير. هذا يعني انكم تقررون للايمان نمطا من القابلية للاختبار الفردي والجماعي والتاريخي.

○ اذا كنتم تقصدون من القابلية للاختبار أن الشخص اذا لم يشهد في نفسه تحولا

أو وصولا للمرتبة المنشودة فقد يصاب باليأس وان يستنتج ان ذلك الخطاب لايتمتع بالصحة والأصالة الكافية فجوابي سلبي طبعا. اصحاب التجارب الايمانية لايوافقون على مثل هذه القابلية للاختبار انما يقولون ان هذا طريق لابد من سلوكه. لايقولون: لاتواصل الطريق ان لم تتلقّ استجابات مناسبة يقولون: راجع نفسك وارفع الاشكالات عندك. الذي يعتقدونه هو أن الايمان غيرمشروط ولايقبل الدحض. طبعا هناك من يطرح هذه القضايا بطريقة عامية مبسطة ويمثّل الايمان بالصفقات التجارية فيهبط به الى مستوى القضايا الممكنة الدحض مؤكدا أن كل شخص ينبغي ان يتلقى اجاباته بسرعة والحال أن مجربي الايمان انفسهم لايحملون مثل هذه التصورات.

اذا كان معنى الوصول الى نتيجة هو تجلّي واتضاح بعض القضايا وانزياح بعض الاستار فإن هذا على حد شهادة لفيف من العرفاء متاح خلال بعض أطوار التجربة الايمانية العرفانية. بيد أن هذا نمط من انماط التجربة الايمانية وهناك تجارب ايمانية اخرى. قد يعيش الانسان مهموما طوال عمره ولايدري ماذا سيحل به. لأروِ لكم هنا هذه الخاطرة: قبل سنوات حينما زار بول ريكور ايران سألته في جلسة ضمت الاصدقاء: بعد أن عكفت عمرك كله على الهرمنيوطيقا الدينية وكانت لك اعمال قيمة وعمر حافل بالعطاء هل تشعر الآن بالرضا عن حياتك؟ تأمل قليلا قبل ان يجيب: (لااستطيع الآن قول شئ. عند الموت استطيع معرفة جواب هذا السؤال هناك أقدر ان اعرف ماذا يفعل الله بي). هذا هو الايمان فلا أحد يمكنه الحصول على اجابات بالمعنى الممكن الدحض للكلمة. الذين قالوا ان الايمان مخاطرة ارادوا في الواقع القول انه من غير الواضح ماالذي سيحدث. ثمة نقطة عامة فحواها انه كان هناك بين المؤمنين في جميع العصور نوع من التجربة الدينية الحية وقد جربت فئة من المؤمنين على الأقل ان تتصالح على حد تعبير بول تيليخ مع (ذاتها) ومع (الآخرين) و(مع الله). بهذا المعنى يمكن القول أن الايمان ممكن الاختبار. واضيف هنا أن هذه المخاطرة لاتقتضي التنكر للبعد المعرفي للايمان ففي الايمان هنالك خطاب حاضر وللخطاب بطبيعة الحال جانبه المعرفي. ولكن حول نزعة التشكيك يجب القول انها حالة فلسفية وحيث ان الايمان ليس حالة فلسفية إذن فهو عديم الصلة بالنزعة التشكيكية. واذا كنتم تقصدون النسبية المطلقة فبما أن القضايا العقيدية بحسب الادعاء ذات نصيب من المعرفة والصدق ستكون هذه النزعة النسبية مرفوضة لدى الانسان المؤمن اما اذا كان معنى النسبية ان كل قضية تحمل جزءا من الحقيقة الايمانية وليس جميعها فهذه الفكرة مقبولة لدى المؤمنين.

• حصول الايمان واستمراره هل يستلزم التسليم لجملة من القبليات الفلسفية والانثروبولوجية والعلمية و... الخ؟ إن كان الجواب بالايجاب فحبذا لو ذكرتم لنا بعض هذه القبليات وهل تعتقد انها قبليات مستساغة في العالم الحديث؟

○ لامراء في أن لصاحب التجربة الدينية قبلياته الفلسفية والانثروبولوجية والعلمية. الذهنية الفارغة من القبليات والمفروضات لايسعها تجريب الايمان. مثلا لو أخذ الانسان نوع المعرفة: الواقعية الخام أو الواقعية النقدية أو المنحى الهرمنيوطيقي فإن علماء الكلام اليوم يرتكزون على هذه القبليات الفلسفية كل حسب مايختاره منها للتعبير عن التجارب الايمانية والقضايا العقيدية. يعلمنا التاريخ ان قبليات فلسفية معينة لعبت دورا في بيان وتبويب ايمان المؤمنين في كل عصر من العصور. فالذي يعد الايمان استماعا لخطاب مثلا له قبليات فلسفية هرمنيوطيقية واذا كان لفريق منحى آخر في النظر للايمان فلابد ان تكون منطلقاتهم وقبلياتهم الفلسفية مختلفة. شخص مثل بانن بورغ مثلا متأثر بنظريات العينية العلمية بشدة ويروم تأسيس منظومة لاهوتية تتناغم مع هذه النظريات لكي يفهم الايمان ضمن هذا الاطار. أو جماعة اخرى نظير اصحاب لاهوت التحرر كانوا في تأسيسهم لمنظومتهم اللاهوتية والتعبير عن معنى الايمان متأثرين بمدرسة فرانكفورت. اجل حصول الايمان واستمراره يتلاءم دوما مع طائفة من القبليات والمقبولات التمهيدية.

• الواقع ان الايمان كان قائما الى الآن على قبليات ومفروضات مسبقة ويبدو ان التحولات الهائلة التي شهدها العالم المعاصر اثارت الشكوك حول جانب من تلك القبليات أي كانت هناك تصورات حول الانسان والعالم والله تبدلت اليوم وتركت مكانها لتصورات مختلفة بعض الشئ. سؤالنا هو: هل تركت هذه التحولات التي طرأت على القبليات تأثيرات معينة على الايمان؟

○ انبثقت اليوم تصورات وفهوم جديدة افرزت قبليات جديدة للايمان. في العالم المسيحي المعاصر مثلا هناك ثلاثة انماط من التفسير للكتاب المقدس:

1ـــ تفسير يتوكأ على القبليات الفلسفية الهرمنيوطيقية.

2ـــ وتفسير آخر يعتمد القبليات الفلسفية لمدرسة فرانكفورت.

3ـــ وتفسير يستفيد من القبليات الفلسفية للمدرسة الوضعية والوضعية المحدثة.

اما في العالم الاسلامي فلأن الكلام الجديد لم ينبثق بعد لذا لم يجر الحديث عن القبليات الفلسفية التي تناسبه. الذي اعتقده في هذا الخصوص ان القبليات الفلسفية الهرمنيوطيقية مناسبة اكثر لتأسيس الكلام الاسلامي الجديد.

• في كتاب (الايمان والحرية) ذكرتم في معرض الحديث عن احياء الدين أن احياء الدين منوط باحياء الايمان والسؤال الآن بماذا يناط احياء الايمان؟

○ احياء الايمان منوط بقدرتنا على استماع الخطاب. نستطيع ان نقول على الاقل ان توفير الظروف المناسبة في حياة الانسان لاستماع الخطاب هو شرط لاحياء الايمان إذ لايمكن للبشر استماع الخطاب في كل الظروف لأنه خطاب يسمع بآذان الروح حينما يشعر الانسان بفراغ روحي (معنوي) في حياته. والظاهر ان الانسان حينما يغرق في الماديات لايشعر بمثل هذا الفراغ.

للأسف نحن الآن في ظروف تجعل اصداء الخطاب الالهي الذي يعرض على الناس ضائعة وغيرمسموعة وسط ضجيج المادية وصخبها لذا فإن المؤمنين الحقيقيين قلة. قضية: في اي الظروف يكون الانسان مستعدا لاستماع الخطاب، قضية تنتمي لعلم نفس الدين وعلم نفس الايمان. عرفاؤنا في الماضي كانوا يقولون إن من الشروط المهمة لهذه الحالة فراغ البال ونسيان البيئة المحيطة بالانسان. كلامي هذا لايعني ان المؤمنين الحقيقيين كانوا في الماضي اكثر.

• يعتقد المتدينون ان الله تجلى عدة مرات كلها كانت في الزمن القديم لأشخاص نعتبرهم انبياء الله ورسله. وقد افرزت هذه التجارب النبوية نصوصا مقدسة أي ان ذلك الخطاب الذي وجّه للانبياء على حد تعبيركم انعكس في النصوص المقدسة فكانت هذه النصوص رواية لذلك الخطاب. يلوح ان الايمان من بعد ذلك اصبح (نصي المحور). بالنظر للدراسات الحديثة حول النصوص المقدسة وبحوث الهرمنيوطيقا الحديثة هل لايزال بالمقدور الاصرار على (ايمان نصي المحور) أم ينبغي الحديث عن بدائل اخرى؟

○ لاريبة في ان الدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة غيّرت افكارَنا بشأن النص غير ان التجربة الايمانية الوحيانية لايسعها الاستغناء ابدا عن النص واقصد بالنص التراث كله فليست النصوص الدينية وحدها بل تجربة المؤمنين المعاشة أيضا اعتبرها جزءا من النص. النص هو كل مايشكل الموروث الايماني حاليا ومن ثم فإننا لسنا في غنى ابدا عن هذا النص إذ من داخل هذا النص فقط يمكن الاصغاء لخطاب الوحي الالهي بأي اسلوب نصغي لهذا الخطاب؟ وكيف يجب ان يكون منحانا للاستماع؟ قضايا تتحول دائماً فقد كان التصور لزمن ما أن استماع الخطاب يستوجب معننة الآيات والروايات حسب ظاهرها وعدم ترك اية مساحة للمجاز. على ان بعض المفسرين ذهبوا الى أن

النص المقدس لايخلو من المجاز ولابد من اخذه بنظر الاعتبار عند وعي الخطاب. وشدّدت كوكبة من العرفاء على ضرورة تنضيج القابليات الروحية لاستيعاب الخطاب وتلقيه وقد كانت كل هذه نظريات بخصوص كيفية استماع الخطاب. مهما يكن فقد عُنِيت كافة هذه النظريات بالنص والتراث الديني وإن كان قد حصل اليوم تغيير ما فهو تغيير يختص بكيفية ومنهج استماع الخطاب من النص لا أن النص يجب أن يصبح محور اهتمام المؤمنين.

تطرح على سبيل المثال الاسئلة التالية: أي الآيات ينبغي الاهتمام بها اكثر؟ كيف يتعين حل مشكلة الدور الهرمنيوطيقي؟ هل يجب التعاطي مع متعلق الايمان بمنحى هرمنيوطيقي أم منحى واقعي نقدي؟ الواقعيون النقديون يفترضون متعلق الايمان على شكل (واقع عيني) ويرومون التواصل معه عن طريق العلاقة بين الذات والموضوع فهم يفهمون الوحي لا على شكل خطاب بل على غرار ظاهرة كباقي الظواهر أي انهم يريدون معرفته معرفة عينية خارجية. ثمة في العالم تجارب دينية اخرى ماعدا الايمان بالوحي بل يمكن القول انها غير الايمان لكن لها قيمتها واعتبارها على كل حال. اما الايمان بالمعنى الذي ابتدأ مع ابراهيم واستمر من بعده فلايمكن تجريبه واستمراره من دون تراث ديني (نصوص دينية).

• القضية هي أن معرفتنا بوجود (سحب اللاعلم) بيننا وبين النص وبين النص وصاحب التجربة وبين صاحب التجربة ومتعلق التجربة جعلتنا نقف خارج حيّز (مرجعية النص). ففي زمن ما ساد التصور بأن هناك شخصا استمع للخطاب كما هو بدون اي تصرف وعرضه بدون اي تصرف وبمقدورنا الوصول الى صاحب الخطاب عن طريق خطابه هذا وبشكل مباشر. لكن طروحات الهرمنيوطيقا الحديثة قدتجعلنا نستنتج أن الشخص الاول الذي اذاع الخطاب هو أيضا ربما كان يسبح بين سحب اللاعلم وبذا قد يصل الانسان الى نتيجة مضمونها ان النص لايتمتع بالتوثيق والجلاء والمصداقية التي كنّا نتصورها.

○ مراجعة التراث لاتعني الاصغاء للتجربة النبوية فقط بل تعني اننا قد نستمع لخطابات متنوعة من افواه عدة لكننا نستمع اليها جميعا بفضل معطيات تراثنا.

دعني اطرح السؤال بالشكل الآتي: اذا اعتبر الانسان العالم خاليا تماما من أي خطاب فلن يستطيع اتخاذ موقف هرمنيوطيقي. الموقف الهرمنيوطيقي له معناه

بالنسبة لمن جرّب أن يكون مخاطبا وان يوجّه اليه الخطاب. طبعا ثمة في الهرمنيوطيقا اتجاهات:

1ـــــ اتجاه هرمنيوطيقي لغوي يوافق الميتافيزيقا.

2ـــــ واتجاه هرمنيوطيقي لغوي بمعزل عن الميتافيزيقا.

الاتجاه الهرمنيوطيقي اللغوي الخالي من الميتافيزيقا يختزل كل شئ في اللغة ويزعم ان الخطاب يقع كله في دائرة اللغة أي انه ليس بشئ اكثر من اللغة. اما الاتجاه الآخر في الهرمنيوطيقا فيؤكد أن بداية ما نستمع اليه تنتمي الى حيّز خارج حيز اللغة لكننا نستمع اليه بواسطة اللغة. وسواء كان موقف الشخص ميتافيزيقيا أو لغويا علينا مراجعة التراث لتلقي الخطاب.

أفترض ان ثمة خطابا في عرفان الهنود الحمر. اذا اردت الاصغاء لذلك الخطاب فلا مندوحة امامي سوى الاصغاء اليه عن طريق بنيتي الذهنية التي صيغت داخل موروثي المعرفي والديني. هذا مبدأ هرمنيوطيقي أن لايستطيع الانسان الخروج تماما عن تراثه لأن بنية الذهن واللغة عند الانسان خاضعة لسيطرة مفاهيم مستقاة من التراث في الغالب.

ونسأل الآن: كيف صيغ وتشكّل موروثي الديني انا المسلم؟ من هو مؤسس هذا الموروث (الثقافة)؟ حينما ندرس هذا التراث نجد فيه امثال الرومي وحافظ الشيرازي وصدرالمتألهين لكننا حينما نرجع للوراء اكثر من اجل التعرف على مؤسس هذه الثقافة أو التراث الديني نصل الى ما يشبه الينبوع المتدفق. بهذا المعنى يبتدئ تراثُنا الديني من رسول الاسلام. لو ابتسرنا النبي محمد (ص) وتلك البرهة الاخيرة من حياته (23 عاما) لما امكننا تصور حافظ والرومي وصدرالمتألهين امتدادا لها وطبعا ثمة في تاريخ هذه الثقافة أو التراث عناصر ذاتية واخرى عرضية وطبقات أصلية وفرعية. لو نظرنا للمسألة بمنهجية ظاهرياتية نجد ان هذه الاحداث انطلقت مع نبي الاسلام. ليس الكلام حول هل كان رسول الاسلام خارج سحب اللاعلم أم لا. فحتى لو وافقنا انه كان يتحرك داخل سحب معتمة فلا مفر امامنا من الاعتراف ان ذلك الحوار ابتدأ من هناك وهذا هو معنى القول ان القرآن أب العلوم الاسلامية. لو لا القرآن لما كان العرفان الاسلامي والكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية. لونظرنا للمسألة من هذه الزاوية لوجدنا ان المفاهيم التي نحملها الآن في اذهاننا ونستمع بواسطتها لكل

الخطابات انما هي مفاهيم اودعها نبي الاسلام في اذهاننا بمعنى انه هو الذي أسّس هذه المنظومة المفاهيمية. نحن نعلم على كل حال انه شيد صرحا لم يكن موجودا من قبله هذا على الرغم من أن خامات هذا الصرح كانت موجودة من قبل في الثقافة العربية وثقافة الحجاز أو الثقافات الاخرى وكانت هذه العناصر الثقافية موجودة في ذهن الرسول بيد أن شيئا جديدا ظهر بواسطة نبي الاسلام في اللغة والثقافة العربية وصرنا حيال ظاهرة تاريخية جديدة. وهكذا صرت انا المسلم لا استمع لشئ من أي مصدر كان عرفان الهنود الحمر في امريكا مثلا الاّ استمعته وفهمته عبر قناة المفاهيم الاسلامية. والمسيحي ايضا يراجع ثقافته وتراثه ويطل من شرفاته على الخطابات التي ترده من الثقافات الاخرى. يمكنني تشبيه التراث الديني والثقافي بنهر من موضع ماولايمر بأرض الاّ اضيف له شئ من تلك الأرض وهاهو ذا النهر يصل اليوم الى أرض زماننا بعد 14 قرنا. حتمية الموروث والنصوص الدينية لاستماع (الخطاب) لاتعني بالضرورة ان يكون مؤسس ذلك التراث الديني خارج سحب اللاعلم. الكل يسبحون بشكل من الاشكال داخل سحب اللاعلم. التفسير المتواصل للتراث هو الآخر تحرك في هذه السحب وتأسيس التراث ايضا انما هو حركة بين هذه السحب.

• حسب التصورات التقليدية فإن التجربة النبوية وشكلها المدون منزهة عن اية قبليات ومتحررة من كل الظروف واللوازم التاريخية والجغرافية. بمعنى ان القبليات التي ينطلق منها الانسان عادة في تجاربه لم تكن حاضرة في تلك التجربة أي ان تلك التجربة فوق التاريخ وفوق الثقافة وفوق الواقع الارضي. والحال ان مثل هذا الشئ غيرممكن في ضوء الموقف الهرمنيوطيقي الذي تتبناه أنت.

○ نعم كل تلك الاحداث وقعت داخل نطاق التاريخ واللغة لكنها حسب عقيدتنا تنم عن أمر متعال على التاريخ واللغة. اننا نستمع للخطاب من داخل التاريخ واللغة بيد ان هذا لايعني بالضرروة ان هذا الخطاب ليس بشئ سوى التاريخ واللغة. التجربة النبوية هي ايضا تجربة تاريخية (زمانية).

• الاعتراف بالبعد التاريخي للخطاب لايمسخه طبعا الى (لاخطاب) إلاّ أن منزلته ستتغير. وسؤالنا حول هذه النقطة تحديدا ما التأثير الذي يتركه تغيّر منزلة الخطاب في الهرمنيوطيقا الحديثة على ايمان الانسان؟

○ تأثيره هو اننا سنفهم الايمان بطريقة مختلفة. الهرمنيوطيقا الحديثة لاتلغي

محورية النص فالنص هو الذي يؤهلنا لاستماع الخطاب. طبعا قد يقول قائل انني استمع لنفس الخطاب الذي كان يستمع اليه المؤمنون قبل 14 قرنا لكنني اعتقد ان هذا مستحيل بيد أن المفروغ منه اننا ايضا نستمع لخطاب في عصرنا هذا لكنه مختلف عن خطاب ماقبل 14 قرنا من الزمان. روايات ذلك الخطاب الذي أذيع من قبل رسول الاسلام قبل 14 قرنا تخلق خطابات لنا. وقعت حادثة لانحيط بعينها اليوم ولسنا من مخاطبي ذلك الخطاب بعينه ولكن كأن ذلك الخطاب يبعث امواجا تبلغ مسامعنا رغم بعدنا الزمني عن الحادثة. ومن ثم كأن لكل صاحب تجربة ايمانية اسلامية خطابا جديدا ووحيا جديدا يصله من الله. وهذا كله يحدث عن طريق النص. مع ان هذه الخطابات كلها تاريخية بيد أن القول بتاريخية الخطاب لايساوي القول بأصالة التاريخ ورفض كل شئ متعال على التاريخ. اذا كان مرامكم من منزلة الخطاب انه ينبّئ عن امر متعال فهذا ما لايتناقض ابدا مع النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة.

الواقع هو أن الرسول الاكرم (ص) استمع للخطاب الالهي وأصغى معاصروه لخطابه الشفهي الذي روى لهم ذلك الخطاب الالهي اما نحن اليوم فلدينا ثقافة مكتوبة وحسب، تدل على ذلك الحدث الاول بشكل مجموعة من المفردات الرمزية ذات المعنى. مجمل هذه العملية المتسلسلة والانعكاسية التاريخية اللغوية تخبرنا عن الله تعالى. والذي يستمع اليوم لذلك الخطاب ويُعنَى به عناية منجذبة مشوقةأ يكون ذا نصيب من الايمان الاسلامي.

الإيمان

مصطفى ملكيان

ترجمة: حيدر نجف

مفهوم الإيمان

الإيمان احد اهم العناصر والمقولات في حيز الأخلاق الدينية. وقد جمع القديس بولس : الإيمان، والأمل، والمحبة، في اطار مجموعة واحدة، معتبراً هذه العناصر اللبنات الاساسية للحياة المسيحية (في الرسالة الأولى للرسول بولس إلى اهالي قرنتيان، الباب الثالث عشر، الآية 13)، لذلك تسمى هذه العناصر الثلاثة للأخلاق الدينية فضائل الهية، مقابل الفضائل الطبيعية.

وفي الثقافة الإسلامية، يتسنى القول ان: الإيمان، والشكر، والتقوى، من أهم الفضائل وأبرزها. من هنا كانت معرفة ماهية الإيمان، بوصفه أمراً يحض الدين على تحقيقه، أو على السعي لتحقيقه في الاقل، على جانب كبير من الاهمية والضرورة.

من ناحية ثانية، ليس لمفهوم «الإيمان» مصداق مادي موضوعي، فهو كالأمل، والمحبة، والانتظار، والطموح، والشكر والتقوى، ذو مصاديق تمثل واقعاً روحياً، أو نفسياً، ولا يتاح الاشارة إلى مصداق لـه يراه الجميع بأعينهم، ليعلموا قصد القائل أو الكاتب من هذه المفردة. ولا أخال أن مراجعة قواميس اللغة تجدينا نفعاً في هذا المضمار، ذلك ان ما يصنعه واضع القاموس ليس سوى التقرير، أي انه يخبرنا فقط بما يرمي إليه أهل اللغة عادة حينما يستعملون المفردة الفلانية (عند الالقاء) وما يفهمونه منها (عند التلقي)، وليس واضع القاموس سوى واحد من أهل اللغة، ويعاني بلا شك من المشكلة المذكورة، كغيره من الأفراد (ومعلوم طبعا أن هذه الحالة بهذه الدرجة من الالتباس، تخص المفردات الدالة على حقائق غير مادية). ثم اننا حينما نتعامل مع نصوص مقدسة، لا نستطيع التيقن من أن المراد من مفرداتها ما تعارف عليه أهل اللغة

في زمن ظهور النص. والنصوص الدينية ذاتها لا تحدد ابداً ما ترومه من المفردات، على نحو دقيق جامع مانع.

ما الذي يجب فعله اذن؟ من جهة يتشوق أتباع الاديان بشدة، ويحتاجون امس الحاجة إلى معرفة معنى الإيمان المطلوب منهم، الذي يسبب ضياعه خسائر فادحة وزلازل عنيفة، ونسف رهيب، لسعادتهم وفلاحهم، ليعلموا هل انهم من مصاديق «المؤمنين» أم لا. ومن جهة ثانية، لا يبدو العلم بماهية الإيمان سهلا ميسورا.

يستشف أن السبيل الوحيد المتاح هاهنا، هو تجميع كافة العبارات الواردة في النصوص المقدسة لدين معين (القرآن الكريم مثلاً) حول الإيمان، وتنضيدها بجوار بعضها، واستخلاص السمات المذكورة فيها للإيمان، وتوليفها مع بعضها، للخروج تالياً بتصور للإيمان يتكون في الاذهان، ويحتوي على كل تلك السمات، فإذا ما واجهنا بعد ذلك لفظة الإيمان في النصوص المقدسة، استحضرنا ذلك التصور في اذهاننا بوصفه مفهوم الإيمان، والمعنى المراد من هذه اللفظة. وهذا يشبه الحال لو انني لم أر شخصاً ولم اعرفه، لكنك رأيته وعرفته، ورحت تصفه لي وتعرفني به، ومع كل صفة تسوقها، يتضح في ذهني التصور الخيالي الذي اصطنعته لـه أكثر فأكثر، وكلما ازداد عدد الصفات التي تسردها لي بشأنه، يتجه تصوري الذهني عنه نحو التكامل، فأقترب إلى تفاصيل هندامه ووجهه، حتى انني بعد فراغك من نعته، اكون قد حملت تصوراً عنه قريباً جداً من حقيقته، ومن المحتمل بدرجة عالية انني سأعرفه اذا صادفته في مكان ما.

خصائص الإيمان

بانتهاج هذا السبيل، نخلص إلى أن الإيمان مهما كان، لـه هذه السمات والخصائص في الاقل:

1ـــ الإيمان من الممارسات القلبية[لم تؤمن قلوبهم]المائدة/ 41.

2ـــ انه فعل اختياري، فهو متعلق الامر أحيانا[آمنوا كما آمن الناس]البقرة/ 13.

3ـــ يقبل الزيادة[فزادهم إيماناً]آل عمران/ 173.

4ـــ ممكن الزوال والتحول إلى الكفر[كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم] آل عمران/ 86.

5ـــ يتعلق بموجودات عينية خارجية[من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين]البقرة/ 177.

6ـــ يتعلق بالقضايا ايضا[آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم]البقرة/ 136.

7ـــ انه شيء غير العلم[ألذين اوتوا العلم والإيمان]الروم/ 56.

8 ممكن الاجتماع مع عدم اطمئنان القلب[قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي]البقرة/ 260.

9ـــ قد يغدو أحياناً متعلقاً للكفر[من يكفر بالإيمان]المائدة/ 5.

10ـــ لا يجتمع والشك[لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك]سبأ/ 21.

11ـــ يتعلق بالباطل ايضاً[الذين آمنوا بالباطل]العنكبوت/ 52.

12ـــ لا يثمر العمل الصالح ضرورة[من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم]البقرة/ 62.

13ـــ الإيمان مقدم على الاهتداء [وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى] طه/ 82.

14ـــ لا يفضي إلى الفلاح لزوماً [فأما من تاب وآمن وعمل صالحا فعسى أن يكون من المفلحين] القصص/ 67.

15ـــ ليس نافعاً على الدوام [فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا] غافر/ 85.

ملابسات مفهوم الإيمان

هل التصور الذي يتكون في اذهاننا عن هذا الطريق، تصور كامل، يرسم ملامح واضحة للإيمان المطلوب منا في النصوص المقدسة؟ الجواب: كلا، فلا جرم أن اللائحة أعلاه، ممكنة التطوير، بمزيد من التدقيق في الآيات القرآنية المتحدثة عن الإيمان، مع ذلك ثمة عقبات تحول دون بروز تصور كامل للإيمان يضيء معنى مفردة الإيمان بشكل صحيح، ويفض كل النزاعات بهذا الشأن. وفيما يلي أبرز العقبات:

أولاً: ليست جميع الآيات والعبارات المحتوية على واحدة من مشتقات الإيمان، تتضمن معلومات حول الإيمان، فالعديد من هذه الآيات لا يكشف النقاب عن أي من خصائص الإيمان وسماته. ويحدث ان تشير عدة آيات إلى سمة واحدة بنحو مكرر. وطبعاً قد يحدث العكس ايضا، بمعنى ان الآية الواحدة قد تفيد عدة سمات للإيمان. مهما يكن من أمر، لا يستحصل تصور كامل ودقيق

من مجموع الآيات والعبارات. ويكفي ان نلاحظ ان الإيمان ومشتقاته ورد في القرآن الكريم 812 مرة، وبين هذا الرقم وعدد السمات الممكن انتزاعها للإيمان من هذا الكتاب السماوي، بون شاسع. وستكون النتيجة ان بوسعنا الجزم القاطع بأن الإيمان الذي يعنيه القرآن الكريم لـه هذه السمات، ولكن لا يمكن ادعاء أن كل ما لـه هذه السمات هو الإيمان القرآني. بكلمة ثانية، تدل هذه الصفات والسمات على ما ليس بإيمان، ولا تفصح عما يكونه الإيمان. أي يمكن تصور وجود امور قلبية وروحية أخرى غير الإيمان تشترك جميعاً في الصفات المذكورة أعلاه.

ثانياً: صناعة مثل التصور في الذهن مسبوق بقبلية ليس من المعلوم انها صحيحة (ان لم نقل ان من المعلوم تهافتها). وهي ان مفردة «الإيمان» في كل القرآن الكريم مشترك معنوي، وليست مشتركاً لفظياً، أي ان لها معنى واحدا لا معان عدة. ولإجلاء الفكرة نفترض ان لفظة الإيمان مستعملة في القرآن الكريم بمعنيين اثنين، أو انها تشير إلى حقيقتين. ومن الـ 15 صفة التي اوردناها في السطور السابقة، تتعلق (س) من الصفات بأحد هذين المعنيين، بينما تتعلق الصفات المتبقية (15 - س) بالمعنى الآخر. فإذا كنا غير عارفين بالاشتراك اللفظي بين هذين المعنيين، وتصورنا خطأ بما ان الـ 15 صفة كلها منسوبة للإيمان، ولا يوجد سوى معنى واحد تنعته جميع الصفات الـ 15، عندئذ نكون قد صنعنا بهذه الصفات الـ 15 تصوراً للإيمان ليس لـه حتى مصداق واحد.

فمن أجل ان يتوجه تصورنا الوجهة الصحيحة، ينبغي اولاً احراز ان الإيمان مستعمل بمعنى واحد، وكل الصفات المذكورة سمات لحقيقة واحدة، لا حقيقتين أو اكثر. وبتعبير ادق اما أن نحرز بنحو من الانحاء أن للإيمان معنى واحد، لننسب لـه ببال فارغ جميع تلك السمات المذكورة، أو ان نفهم ان للإيمان اكثر من معنى، وحينئذ يجب ان نعلم بشكل من الاشكال إلى أي معنى من هذين المعنيين (أو أكثر) تعود كل واحدة من تلك الصفات. وهذه عملية ليست باليسيرة أو السهلة، وقد اختلف فيها العديد من مفسري النصوص المقدسة اختلافات عميقة.

ثالثاً: حينما نراجع النصوص المقدسة بغية تكوين تصور للإيمان في اذهاننا، نلاحظ أحياناً ان الآيات والعبارات ذاتها تتضارب مع بعضها (وان كان تعارضاً ظاهرياً يتبدى للوهلة الأولى، وليس واقعياً وفي نفس الامر). فمثلاً الآية 260 من سورة

البقرة التي تجمع بين الإيمان وعدم الاطمئنان القلبي (السمة رقم 8) تتعارض ظاهرياً مع الآية 21 من سورة سبأ التي تفيد عدم اجتماع الإيمان والشك (السمة رقم 10). ويتخذ المفسرون سبلاً شتى لرفع هذا اللون من التعارضات، وبعبارة افضل، لإثبات انها تعارضات ظاهرية لا واقعية. وهذا التنوع في آليات رفع التعارض، ينمي في اذهانهم تصورات متفاوتة للإيمان، ويجعل تصوراتهم وأفكارهم عن الإيمان غير متطابقة.

رابعاً: مجموعة معتقدات الإنسان، أي مجموعة العلوم والمعارف والقبليات والجهل المركب، وما إلى ذلك مما يحمله في ذهنه من يراجع النصوص المقدسة، لها تأثيراتها في استنباطه من آيات وعبارات، ومن ثم في ما يخلص إليه من تصور. ولأن مجموعة معتقداتي غير مطابقة تماماً لمجموعة معتقداتك، فقد يختلف استنباطي عن استنباطك، وتصوري الذي اخلص إليه عن تصورك.

وينبغي أن لا نتصور في مثل هذه الحالات أن النصوص المقدسة ذاتها هي المرجع والحكم، الذي يحدد أي التصورات مطابقة للواقع وايها مجانبة له، فبمجرد أن نريد معرفة الحكم الذي يختاره هذا الميزان، تعود تصوراتنا المختلفة لذلك الحكم، لتحول من فورها تارة أخرى، دون حل النزاع وفصل الاختلاف. وبالمقدور تصوير هذا المعنى على نحو آخر، وهو انه ليس محالاً ولا مستبعداً، بل من المحتمل جداً، ان يلتزم مفسران اثنان بنصوص وظواهر النص بشكل متكافئ، ولا يكون لأي منهما رجحان على الآخر من هذه الناحية، ومع ذلك لا يتبدى استنباطهما لذلك النص واحداً. فلا يتسنى القول ان النص يحكم لصالح احد الطرفين، الا اذا ابدى هذا الطرف التزاماً بنصوص وظواهر النص اكثر من الطرف الآخر ولو بقليل. اما اذا تساوى الطرفان في تفاصيل الالتزام، فكأن النص يعلق حكمه ويبقى صامتاً. وهذا لا يعني طبعاً ان كلا الطرفين على حق، بل يفيد انه اذا كان ثمة طريق لاكتشاف ايهما على حق، فهو ليس طريق الاستعانة بالنص ذاته على كل الأحوال.

هذه الموانع الأربعة، وآخرها اهمها، تحول دون تكوين تصور واحد للإيمان يكون قادراً على معالجة المشكلة. وتعذر تكوين تصور واحد، يؤدي إلى توالد فصول النقاش والفحص والنزاع والمساجلات والردود، وعدم فراغ المفسرين والمتكلمين والفلاسفة من النشاط الفكري بشأن موضوعة الإيمان.

وما اوردته الى الآن كان بقصد الإجابة عن سؤال قد يعني لأذهان فريق من الدارسين والمتابعين، فحواه: لماذا اختلف المتكلمون المسلمون، وهم جميعاً اتباع

نص مقدس واحد يعتبرونه الحكم النهائي لكافة النزاعات والتباينات، لماذا اختلفوا كل هذا الاختلاف حول أحد مفاهيم هذا النص المقدس وموضوعاته، ولم يفلح أي منهم في نهاية المطاف ان يسوّد رأيه، ويقصي سائر الآراء والأدلة بكفاءة مشهودة؟ وهذا لا يقتصر بالطبع على واقع المتكلمين المسلمين أو ميدان الثقافة الإسلامية، اذ يصدق مثلا على علماء اللاهوت المسيحيين ايضا.

حقيقة الإيمان

يعد موضوع الإيمان اليوم، من أبرز وأهم مواضيع فلسفة الدين واللاهوت، اذ تطرح العديد من القضايا والإشكاليات حول موضوع الإيمان في الكتب والرسائل والدراسات التي تصدر حول فلسفة الدين والالهيات، بعضها إشكاليات تنتمي فعلاً إلى فلسفة الدين والالهيات، وبعضها الآخر مع انه لا ينتمي لهذين الحقلين بالمعنى الدقيق للكلمة، بل لحقول أخرى كعلم النفس، وعلم المعرفة، وما بعد الطبيعة، الا انه يظهر في كتابات تختص بفلسفة الدين والالهيات. والإشارة إلى أهم هذه الاشكاليات من شأنه تعريف القارئ بمديات مباحث الإيمان وسعتها.

ما هو الإيمان؟ هل هو من سنخ الوفاء؟ ام من سنخ الطاعة؟ ام من قبيل الثقة؟ أم من ضروب الارتباط والتبعية؟ أم من سنخ التجربة؟ أم من فئة القناعة والمعتقد؟

هل الإيمان من الانفعالات النفسية الروحية، أم من الأفعال النفسية الروحية؟ وان كان من الأفعال فهل هو إرادي أم قهري؟

هل الإيمان ضرب من ضروب العلم؟ أم هو من مقولة الارتياح والانزعاج؟ أم انه من قبيل العمل والتغيير؟

بماذا يتعلق الإيمان؟ هل بموجودات عينية خارجية (بتعبير الفلاسفة)، أم بالقضايا، أم بكليهما؟ بعبارة أخرى، هل نؤمن بشيء أو شخص، أم بكلام أطلقه شخص، أم بكليهما؟

وللتمثيل، هل نؤمن بالله أم بقضية «ان الله موجود» أم بكليهما؟ اذا كان الإيمان يتعلق بالموجودات، فهل ان أي موجود، ولمجرد كونه موجوداً، يمكن ان يكون متعلقاً للإيمان؟ أم ينبغي ان تكون لـه خصائص معينة؟ كأن يتحلى بالحياة والوعي مثلاً؟ واذا كان الشق الثاني هو الصحيح، فما هي هذه الخصائص؟ واذا كان الإيمان يتعلق بالقضايا، فهل يتعلق بالقضايا نفسها، بغض النظر عن قائلها، أم أن انتسابها إلى قائلها يلعب دورا في تعلق الإيمان بها؟ اذا كان الإيمان يتعلق بالقضية ذاتها دون النظر إلى

قائلها، فما الذي يتعين أن تتحلى به القضية من خصائص حتى يجدر أن تكون متعلقا للإيمان؟ وإن كان لانتسابها إلى قائلها دور في الإيمان بها، فما هي السمات التي يتوجب أن تتوفر في القائل؟

الذي يتصور الإيمان من نوع الوفاء، أو الطاعة، أو الثقة، أو الارتباط والتبعية، لا محيص أمامه من اعتبار متعلقه موجوداً من الموجودات (لا قضية من القضايا)، ولابد لهذا الموجود أن يتمتع بالوعي على الاقل. اما الذي يخال الإيمان حالة من سنخ الاعتقاد، يجب عليه بطبيعة الحال أن يرى متعلقه من القضايا ليس إلا.

واذا كان الإيمان من سنخ الاعتقاد، فأي اعتقاد هو المقصود؟ الاعتقاد أو الحكم يتعلق دوماً بقضية. أنا أعتقد أن «أ هو ب»، وبحسب مطابقة القضية للواقع أو عدم مطابقتها، قد يكون الاعتقاد صادقاً أو كاذبا (جهلاً مركباً). وايضاً بحسب توفر الشخص المعتقد بقضية صادقة، على دليل كاف واف لصالح صدقها أو عدم توفره، قد يكون المعتقد الصادق، معتقداً صادقاً بلا دليل (غير مسوغ unjustified) كالظن الصائب، أو معتقداً صادقاً بدليل (مسوغ justified) وهذا الشق الاخير هو الذي يعبر عنه بالعلم (العلم بالقضايا Propositional knowledge).

وبهذا الإيضاح، يطرح هنا سؤال؛ هل الإيمان هو المعتقد مهما كان، أم المعتقد غير المسوغ فحسب؟ أم المعتقد الموجه فقط، أم المعتقد الصادق المسوغ (العلم) فحسب؟

إذا كان الإيمان بمعنى المعتقد غير المسوغ (وغني عن القول ان عدم التسويغ هنا مراد من الزاوية المعرفية فقط، ولا يتضمن أية قيمة سلبية أخرى)، أتيحت إثارة السؤال: كيف يتسنى للإنسان أن يؤمن؟ بمعنى: ما الذي يحصل حتى يؤمن الإنسان بقضية لا يمتلك الأدلة الكافية الوافية على صدقها؟ بكلمة ثانية، ما الذي يعوض عن فقدان الدليل أو نقصانه؟ هل هو السكينة التي يبعثها الاعتقاد؟ أم التفكير الآمالي ؟ أم التفكير المصلحي؟ أم الثقة بقائل القضية ومصدرها؟ أم شيء آخر؟ وإذا كان الإيمان معتقد غير مدعوم بشواهد حاسمة لصالحه. فأنّى لـه أن يبقى شامخاً لا يطاله الخور ولا التحلحل؟ بعبارة أقصر، ما هي العلل المحدثة للإيمان، وما هي العلل المبقية لـه؟ هل للمشاعر والعواطف دورها هنا؟ وإن كان ذلك فكيف؟

الإيمان غير العلم

هل يمكن عد الإيمان معتقداً صادقاً مسوغاً (علم)؟ يبدو ان هذا متعذر، وذلك:

اولاً: ليس العلم فعلاً إرادياً، مثلاً لو أثبت لي أن «مساحة المثلث تساوي نصف حاصل ضرب القاعدة في الارتفاع النازل على تلك القاعدة» فإنني سأتوفر بصورة انفعالية على علم بهذه القضية، ولا أستطيع القول؛ بعد فراغك من استدلالك، يأتي دوري كي أتخذ قراري حول هل يحصل لدي علم بما قلته أم لا يحصل. والحال إن الإيمان فعل اختياري كما يبدو، باعتبار أن النصوص الدينية أمرت به، وأثنت عليه كفضيلة خلقية دينية، وشجبت تاركيه وتوعدتهم.

ثانياً: ليس العلم (بمعنى المعتقد الصادق المسوغ) امراً مشككاً ذا مراتب، بينما تنعت النصوص الدينية الإيمان بأنه يقبل الزيادة والنقصان.

هل من المتاح عد الإيمان علماً لا بمعنى المعتقد الصادق المسوغ، بل بمعنى آخر لكلمة العلم؟ ليس هذا مستبعداً، بيد أن هذا المعنى الجديد، ينبغي أن يدل في كل الأحوال على حقيقة تكون:

أـ فعلاً نفسياً اختيارياً.

ب- ممدوحة تصنف على الفضائل.

ج - ذات مراتب.

الإيمان واليقين

ما علاقة الإيمان باليقين؟ هل الإيمان ضرب من اليقين، أم الإيمان واليقين حالتان نفسانيتان متمايزتان، وممكنتا الاجتماع في الوقت ذاته، أم هما حالتان نفسيتان لا تجتمعان؟ اذا كان القول الثالث صائباً، فهل يمكن الخلوص إلى أن الحركة الإيمانية ستنتهي إلى اليقين في نهاية المطاف، فإذا حصل اليقين تقوّض الإيمان وزال؟

الإيمان والتعقل

ما طبيعة العلاقة بين الإيمان والتعقل؟ هل بالمستطاع إثبات القضايا المبثوثة في النصوص المقدسة، أو أهم القضايا الراصدة للواقع Factual or descriptive statements في النصوص المقدسة على الأقل، ومنها القضايا الخاصة بالله وصفاته وأفعاله، أم لا؟ ان كان ذلك ميسوراً، فما سيكون معنى الإيمان وفاعليته وفائدته وضرورته حينئذ، بالنسبة لمن استطاعوا البرهنة على ذلك، ولمن تقبلوا براهينهم على الاقل؟ هل يصح القول ان هذه القضايا اذا اثبتت عقلانيا، انحسر الإيمان تاركاً

مكانه لحالة اسمى (معرفياً، ودينياً حتى) كالعلم او اليقين؟ ام الصواب ان هذه القضايا متعلقات للإيمان، وللعلم واليقين على السواء؟

وان لم يكن الاثبات متاحاً، فهل سيغدو الإيمان حالة عقلانية، ام انه مناهض للعقل بطبيعته؟ أم انه فرار من العقل غير خاضع لـه كحد ادنى؟ قال البعض، حتى لو لم يتسن اثبات صدق القضايا الدينية عقلاً، يبقى الإيمان بها ممارسة عقلانية، بحكم المصلحة مثلاً. وذهب فريق آخر انه على افتراض تعذر اثبات صدق القضايا الدينية، فلن يعود الإيمان بها عملاً عقلانياً. والبعض من هذا الفريق الثاني اكد ان الإيمان يقف على مستوى الضد من التعقل، فهو ينتمي لدائرة مناهضة العقل، والبعض الآخر اوضح ان الإيمان أسمى من التعقل، وحالة متعالية عليه، لا تخضع لآلياته.

إذا كان الإيمان يتعلق بقضايا لا تقبل الاثبات أو النفي العقلاني، تبرز إلى السطح مسألتان، إحداهما معرفية والأخرى أخلاقية.

تقول المسألة المعرفية: بأي القضايا التي لا يمكن إثباتها عقلانياً، ولا نفيها عقلانياً، ينبغي الإيمان؟ بتعبير آخر، اذا كانت «أ هو ب» لا تقبل الإثبات ولا النفي، ستكون القضية المناقضة لها «أ ليس ب» غير ممكنة النفي ولا الإثبات أيضا. وهنا نسأل: بأي هاتين القضيتين المتناقضتين نؤمن، وما هو الرجحان المعرفي للإيمان بإحداهما على الإيمان بالأخرى؟ قد يقال، ينبغي الإيمان بالقضية الواردة في النصوص المقدسة. إذ ذاك يمكن السؤال: هل الطابع الوحياني مما يوجب الترجيح معرفياً؟ وكيف؟

أما المسألة الأخلاقية فتقول: إذا كان الإيمان فعلاً اختيارياً، فهو مشمول بالأحكام الأخلاقية دون شك، وبناء على هذا يمكن السؤال: هل يصح أخلاقياً أن نؤمن بقضية لم يثبت صدقها؟

هل نؤمن كي نفهم؟!

جرى الكلام إلى الآن عن الإيمان بقضايا لم يقم برهان على صدقها. بيد أن البعض زعم «اننا نؤمن لكي نفهم». وظاهر كلامهم يفيد أن الإيمان قد يكون حتى بالقضايا التي لم تفهم. هنا تتاح إثارة مسألة تقول: هل يمكن أن نؤمن بقضية لم نفهمها؟ وإن كان الجواب: نعم، فما هي الادوات التي يتوافر عليها الإيمان بالقضية، والتي تساعدنا على فهمها؟ وهل الإيمان من أجل الفهم أمر ضروري؟

وكيف هي العلاقة بين الإيمان والعمل؟ هل يؤدي الإيمان إلى العمل لزوماً؟ بعبارة أدق، هل يمكن القول إن الإنسان إذا آمن بـ س، أو بأن «أ هو ب»، سيفضي إيمانه هذا ضرورة إلى العمل بـ ص، بحيث يكون عدم القيام بـ ص دليلاً صارماً على أن الشخص لم يؤمن بـ س؟ وإن لم يكن هذا صواباً، فما هي العقبات التي تحول دون أن يعمل المؤمن بمقتضيات إيمانه؟ هل هناك أعمال لا تصدر الا عن المؤمنين، ويعجز عنها او لا يختارها غير المؤمنين؟

وماذا عن العلاقة بين الإيمان والنجاة؟ هل الإيمان علة تامة للنجاة، فلا يدخل أمر آخر غير الإيمان في تحقيقها؟ أم إن الإيمان علة ناقصة لها، ولابد من اقترانه بالعمل؟

المسائل المطروحة هنا، لا تمثل الا جانباً من المسائل المهمة الكبرى المتداول فيها موضوع الإيمان. تجدر الإشارة إلى أن ما جاء في كتاب «مفهوم الإيمان في الكلام الإسلامي» لتوشي هيكو ايزوتسو لا يستوعب الا جزءاً من المسائل المطروحة هنا. ثم إن المفكرين الذين عرضت آراؤهم في هذا الكتاب ونوقشت كانوا متكلمين لا فلاسفة، وهذا لا يعني فقط أن الكتاب ينتمي للحقل الكلامي دون حقل فلسفة الدين، بل يعني أيضاً أن حجج الفريقين المختلفين حول مسألة معينة، ترد فيه على نحو نقلي أكثر منه عقلياً. والواقع إن كل هموم هؤلاء المفكرين وجهودهم انصبت على محاولة فهم البناء الذي يشيده القرآن الكريم والاحاديث النبوية لمفهوم الإيمان. وما هي طبيعة العلاقات التي يرسمها كل من (الكتاب والسنة) بين الإيمان والمقولات الأخرى كالعلم والتصديق والإقرار والعمل. وكيف ينظران للفرق بين الإيمان والإسلام، وللحدود الفاصلة بين الإيمان والكفر، والكفر والإسلام، وهل الفاسق فيهما مؤمن أم مسلم أم كافر؟ ان هموم فيلسوف الدين أو عالم الالهيات المعاصر تختلف، حتى في إشكالية الإيمان هذه، عن المسائل والإشكالات التي واجهها المتكلمون المسلمون في القرون الماضية.

الإيمان والحرية

محمد مجتهد شبستري

ترجمة: حيدر نجف

- 1 -

معنى الايمان وحرية الفكر والإرادة لدى المتكلمين والفلاسفة والعرفاء

اكتسب معنى الإيمان أهمية بالغة لدى المتكلمين والفلاسفة والعرفاء الإسلاميين، باعتبار القرآن الكريم يطرح جميع مطالبات الباري عزوجل من الإنسان بصيغة تدور حول محور الايمان، ففي مئات الآيات القرآنية ثمة تأكيدات بتعابير متنوعة تطالب الإنسان بأن يؤمن، وتعتبر هذا الايمان السبيل الوحيد الى الفلاح والنجاة. وورد في القرآن الكريم أن الإنسان يعيش في الحياة الدنيا وضعاً سيئاً، يفضي الى الضياع والفساد والتقلّب في سجون الأهواء والأوهام النفسية، والحرمان من النعم والملذات الخالصة والحياة الخالدة، ولا منقذ له من هذه الحالة البائسة إلاّ الإيمان.

وبحسب هذه الصورة التي يرسمها القرآن لمصير الإنسان، كان من الطبيعي بعد توفر الظروف المناسبة لنشوء البحوث الدينية بين المسلمين أن يحتل موضوع حقيقة الايمان موقعه الخاص لدى المتكلمين المسلمين، كواحد من أهم وأخطر المباحث الدينية[1].

ان دراسة تحولات المباحث الدينية في المجتمعات المختلفة تشير الى أن ظهور وتطور البحوث الدينية تصاحبت دوماً مع تحولات اجتماعية معينة. والبحوث الدينية الاسلامية غير مستثناة من هذه القاعدة، فنظرة متفحصة للتاريخ تدلنا أن أحداثاً من قبيل الحرب بين الامام علي(ع) ومعاوية، وظهور الخوارج وحربهم مع الامام علي(ع)، وتوظيف الخلفاء لعقيدة المرجئة، كانت من جملة الأحداث السياسية المهمة التي أثّرت في ظهور وتطور المباحث ذات الصلة بمفهوم الايمان وحقيقته، إلاّ أن من الواضح إلى جانب ما سبق أن القرآن الكريم لو لم يؤكد كل ذلك التأكيد على كون

---

(1) [بسم الله الرحمن الرحيم والعصر إن الإنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر]القرآن الكريم-سورة العصر.

الايمان هو أساس فلاح الإنسان ونجاته، ولو لم يُعط الأولوية للمؤمنين في إدارة المجتمع وقيادته، لما كانت الأحداث السياسية في صدر الاسلام كافية لظهور ذلك الكم الهائل من الجدل والاختلافات حول مفهوم الإيمان.

مهما يكن من أمر، فقد ظهرت لدى المتكلمين المسلمين مجموعة نظريات أساسية حول حقيقة الايمان:

النظرية الأولى:

وهي النظرية المعروفة لدى الاشاعرة وتتلخص في: أن حقيقة الايمان عبارة عن التصديق بوجود الباري، والإيمان بالانبياء، والأوامر والنواهي الإلهية المُبلّغة للبشر بواسطة الانبياء، والإقرار اللساني بكل هذه التصديقات القلبية.

إن جوهر هذا التصديق والإقرار، ليس العلم والمعرفة، ولا هو التصديق المنطقي. هذا التصديق بمعنى الشهادة بأحقية واقع سافر، والتسليم والقبول بهذا الواقع.

وهذه الحالة هي من ناحية نوع من الخضوع والتسليم النفسي، ومن ناحية أخرى نوع من الصلة الفعالة بموضوع التصديق والشهادة[1].

والحالة المضادة لهذه الحالة هي الإعراض والإنكار والتمرد. ويرى الاشاعرة ان هذا التصديق غير المنطقي مسبوق بتصديق منطقي وفي إطار هذا التصديق المنطقي، يعلم الإنسان بنبوة الأنبياء كقضية خارجية، إلاّ ان هذا العلم ليس هو الايمان، إذ يجوز أن يعلم الإنسان بشيء لكنه لا يسلّم به وإنما يحاربه ويتمرد عليه[2]، فالإنسان لا يؤمن إلاّ إذا خضع وانقاد لما علم به.

---

(1) أُنظر (مقالات الاسلاميين) ابو الحسن الاشعري، طبعة مصر، 1969، ج1ص 347، و(اللمع) للمؤلف نفسه، طبعة المدينة المنورة 1975، ص 75-76، و(شرح المقاصد) للتفتازاني، طبعة عثمانية، 1305، ج2: ص 184 فما بعد. و(أصول الدين) لعبد القادر البغدادي، ص250-284. إن بعض متكلمي الاشاعرة سمى حالة الخضوع والشهادة القلبية هذه، والتي تمثل عندهم حقيقة الايمان، سماها بـ(عقد القلب) أو (ربط القلب) (شرح المقاصد للتفتازاني، طبعة عثمانية، ج2،ص184). ويقول الغزالي: إن الايمان هو التصديق بالقلب، فالتصديق له موضع خاص هو القلب (إحياء العلوم، طبعة بيروت، دار المعرفة، ج1، ص 116). ويعتبر الفخر الرازي أن الايمان هو التصديق القلبي، وهو غير العلم، لكنه يعرف التصديق القلبي بـ(الحكم الذهني) فيقول:(إذا قال المرء بأن العالم حادث، فإن ذلك لا يفيد أن العالم اتصف بالحدوث في الخارج، بل يفيد أن حكم المتكلم قد تعلق بحدوث العالم، ومن المعلوم أن الحكم بثبوت الحدوث للعالم غير ثبوت الحدوث للعالم)- التفسير الكبير- ج2، ص25.

(2) يستشهد الاشاعرة بكل الآيات القرآنية التي تعتبر القلب موضع حصول الإيمان، وترى من الممكن الانكار والجحود بعد العلم. أنظر (المواقف) للأيجي، طبعة مصر، 1325، ج 2: ص 454 فما بعد.

معظم اتباع هذه النظرية وهم من الاشاعرة، قالوا: إن العقائد رغم حصولها بالعقل، إلاّ أن التصديق بها يتوجّب بـ(السمع)[1]. فلو أن الله لم يوجب التصديق به وبرسله، لما كان ثمة أي دليل عقلي على وجود هذا التصديق. هذه الفكرة الاشعرية تستند الى مبدأ أن العقل عاجز عن الحكم بالوجوب، ولا معنى للحسن والقبح والحرمة والوجوب العقلي، فالوجوب لا يصدر إلاّ عن الشارع وهو الله سبحانه، والله هو الذي أوجب على الإنسان التصديق به وبأنبيائه، وما حقيقة الإيمان إلاّ هذا التصديق الذي أوجبه الله. على وفق هذه الرؤية لا يُدخِل العمل بالواجبات الشرعية والانتهاء عن المحرمات الشرعية ضمن حقيقة الايمان. من هنا لا توجد حالة وسطى بين الكفر والايمان، فلو صدّق الإنسان الانبياء كان مؤمناً حتى لو اقترف الكبائر، وإنْ لم يصدقهم كان كافراً حتى لو اجتنب الكبائر.

النظرية الثانية:

وهي نظرية المعتزلة، وملخصها أن حقيقة الايمان هي (العمل بالتكليف والواجب).

وقال أصحاب هذه النظرية: إن الايمان كله هو العمل[2]، العمل بالواجب والتكليف. وتصديق وجود الله والانبياء هو بحد ذاته عمل بواجب، لكن على الإنسان واجبات أخرى ينبغي له العمل بها أيضاً. العمل بالواجبات وترك المحرمات من تكاليف الإنسان، فالإنسان المؤمن هو من يعمل بكل تكاليفه. وحسب هذه الرؤية من يصدّق الانبياء ويرتكب الكبائر ليس بمؤمن، وإنما هو في مرتبة بين الكفر والايمان، هذه المرتبة هي ما عرف عن المعتزلة بـ(المنزلة بين المنزلتين).

يرى المعتزلة أن الإنسان بطبيعته مخلوق مكلّف وعامل بالواجبات. ومعنى نظرية الحسن والقبح العقليين لدى المعتزلة: أن الخطاب الأول والأصلي والحكم بالوجوب ابتداء على الإنسان انما يحكم به العقل، وليس الأنبياء بوصفهم المشرعين للإنسان. الإنسان يجد في دخيلته أنه مخلوق مكلّف وعليه واجبات، فكل الواجبات والمحرمات الشرعية يشعر بها الإنسان ابتداءً بعقله، وما يأتي به الشرع إما تأكيدات لتلك المعطيات العقلية، أو شرح لتفاصيلها، أو واجبات تسهّل العمل بالتكاليف

(1) يقول الشهرستاني في(الملل والنحل) الله والانبياء يعرفون بالعقل، لكن اتّباعهم يتوجب بالشرع.
(2) أنظر (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبدالجبار، طبعة مصر، 1384، ص 701 و707، و(مقالات الاسلاميين) للاشعري طبعة مصر، 1969، ص 329 -332، و(الملل والنحل) للشهرستاني، طبعة القاهرة 1387، ج 1: ص 73.

العقلية[1]. وإذا كان المصدر الأول للحكم بالوجوب هو العقل وليس الشارع، فلابد أن تكون حقيقة الايمان شيئاً غير التصديق بالانبياء، فإن التصديق بالله تعالى والانبياء في الواقع هو تصديق للتكاليف الإلهية، المبيّنة للواجبات والنواهي الأساسية في حياة الإنسان. وإذا كان العقل هو أول ما يحكم بهذه الواجبات والنواهي، فلن يكون لتصديق الأنبياء دور مصيري في سعادة البشر، في حين تؤكد النصوص القرآنية أن الايمان له أخطر الأثر في مصير الإنسان؛ لهذا وجب القول بمعنى آخر للايمان.

من هنا ذهب المعتزلة الى أن المعنى الصحيح للايمان هو العمل بالتكاليف التي يهدينا العقل الى صيغها الأولية ويؤكدها الشارع المقدس، وبهذا لا يتحقق الايمان إلاّ بالعمل، فليس الإيمان حالة نفسية أو إذعاناً وقبولاً ذهنياً مجرداً، إنما الايمان هو الحياة الإيمانية. والاساس الفكري لهذا العيش الايماني هو أن المؤمن يريد العمل بما كلّف به.

إذاً فالمسؤولية والتكليف الذاتي الذي جُبل عليه الإنسان، يمثل الفكرة الاساسية في علم الإنسان لدى المعتزلة، ونظريتهم في الحرية الإنسانية تتصل أيضاً بهذه الفكرة الأساسية.

خلق الله الإنسان مسؤولاً وحراً؛ ولأن المسؤولية والحرية من طبيعة الانسان، ليس بوسع الإنسان أن يكون مختاراً إزاء هاتين الحالتين. ما يستطيع أن يختاره الإنسان هو العمل أو عدم العمل بالتكاليف التي كلف بها، فإذا اختار العمل بالتكاليف كان قد اختار الايمان، وإذا اختار عدم العمل بالتكاليف كان قد اختار الاعراض عن الايمان. وهكذا فالايمان اختيار عملي، والمعتزلة يرون أن الإيمان ينتمي لـ (الفلسفة العملية) دون (الفلسفة النظرية). الايمان عندهم يتحقق بالعمل لا بالنظر.

شيّدَ المعتزلة لفلسفتهم العملية صرحاً هائلاً، لم يحددوا من خلاله معنى الانسان وتكليفه وحسب، إنما طرحوا بواسطته عالم الوجود كنظام معقول تتناسق جميع ظواهره بوصفه أفعالاً لله مع معايير الحسن والقبح في هذه الفلسفة العملية. يمكن القول: إن معقولية نظام الوجود من وجهة نظر المعتزلة تنبثق من مسؤولية الإنسان البديهية، والتي تُمثّل هي الأخرى نمطاً من أنماط المعقولية.

من هنا لا نجانب الصحة إذا قلنا: إن النسق الفكري الاعتزالي يبدأ من الإنسان، ويطرح ضرباً من (محورية الانسان)، بينما النسق الفكري الأشعري ينطلق من الله ليطرح نمطاً

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل، طبعة مصر، 1960، ج 6: ص 354، وج 4: ص 174- 175.

من أنماط (محورية الباري تعالى). ولا يخفى على المتعمقين أن هذا التصنيف ليس في صدد التقييم، أي لا نريد القول من خلالها بصواب هذا الاتجاه وخطأ الآخر.

يبدو أن عقيدة المعتزلة حول حقيقة الايمان لم تتجلَّ في اعتقادهم بالمنزلة بين المنزلتين وحسب (وهي من الأصول الاعتزالية الخمسة الرئيسة)، وإنما عقيدتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً كانت من تداعيات رؤيتهم الخاصة حول الايمان. ذهب المعتزلة الى جواز اللجوء للكفاح المسلح في بعض الأحيان؛ لتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويمكن اعتبار هذه الفكرة وليدة قياس يقول: إن الانبياء بعثوا لتحقيق الايمان، أي العمل بالواجبات وترك المحرمات، وعلى المؤمنين السعي لتحقيق هذا الهدف، أي نشر الالتزام العملي بالأوامر والنواهي الدينية؛ ولأن القيام بهذه المهمة يستلزم استخدام السيف أحياناً، من هنا كان استخدامه لتحقيق أهداف الانبياء جائزاً. وبمزيد من التأمل يتضح أن المعتزلة ذهبوا الى اعتبار (الجهاد الابتدائي) في الاسلام، والذي يسمح باستخدام السيف في سبيل الدعوة للاسلام، رخصةً شرعيةً في سبيل الحيلولة دون وقوع المحرمات أيضاً. ذلك أن هذه الفلسفة ترمي الى تجسيد الايمان في الواقع، بمعنى العمل بالواجبات وترك المحرمات. وهذا التجسيد يحتاج الى السيف احياناً. كيفية جمع المعتزلة بين مسؤولية الانسان وحريته الذاتية، وجواز استخدام السلاح لمنع حدوث المعاصي، احدى الاشكاليات في تاريخ علم الكلام. لكنهم على اي حال، بالغوا في استعمال القوة حتى أصبحوا يتعقبون مخالفيهم، وأرادوا إعلان الاعتزال بوصفه العقيدة الاسلامية الوحيدة التي يجوز الالتزام بها، كي لايقع الناس في المعاصي حسب زعمهم من خلال اختيار العقائد الباطلة[1].

النظرية الثالثة:

طرحت هذه النظرية غالباً من قبل الفلاسفة المتكلمين، وفيها أن حقيقة الايمان عبارة عن العلم والمعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود. يعتقد اتباع هذه النظرية أن الايمان عبارة عن سير النفس الانسانية في مراحل الكمال النظري، ويمثل العمل بالواجبات وترك المحرمات، وهو سير النفس في مراحل الكمال العملي، الآثار الخارجية لهذا العلم والمعرفة.

---

(1) انظر حول عقائد المعتزلة (فجر الاسلام) و(ضحى الاسلام) لأحمد أمين أبحاث ظهور وتطورات الفرق الكلامية (المعتزلة).

وبذلك يقاس ايمان أو عدم ايمان الشخص، وضعف إيمانه أو شدته، في ضوء مطابقة معتقداته أو عدم مطابقتها لحقائق عالم الوجود. المؤمن من تكون عقيدته مطابقة للواقع، والايمان الأكمل هو التطابق الأجلى والأنقى من شوائب الأوهام[1]. إذاً، فحقيقة الايمان بحسب هذه النظرية من سنخ العلم والمعرفة الفلسفية.

التصديق بالله وانبيائه في هذه النظرية هو التصديق المنطقي بحقيقة خارجية، وهو جزء من المعرفة بعالم الوجود. والعمل بالفرائض والتكاليف ليس سوى أمر اعتباري لا يمكن أن يدخل في الحسابات الفلسفية؛ لذلك فهو خارج نطاق الإيمان. فالإيمان من مواضيع الفلسفة النظرية لا الفلسفة العملية.

وقد أفضى القول: بأن الايمان عبارة عن العلم الفلسفي بعالم الوجود، الى جهود متظافرة بذلها الفلاسفة المسلمون لإضفاء طابع فلسفي على علم الكلام. في القرون الاسلامية الأولى استلهم المتكلمون بعض التصورات والمبادئ الفلسفية، بيد أن تلك المبادئ والتصورات لم تكن كتلك المطروحة في الفلسفة اليونانية، ومع حركة الترجمة دخلت العالم الاسلامي التصورات الكونية التي صاغها فلاسفة اليونان، وشكلت هذه التصورات منذ القرن السادس فما بعد لبنات نمط من علم الكلام عرف بعلم الكلام الفلسفي.

تبلورت انطلاقة هذا النمط من الكلام في (إلهيات الشفاء) لابن سينا و(تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي، وبلغ هذا النسق الفكري ذروته في (الحكمة المتعالية) لصدر المتألهين الشيرازي، وظهر بعده من واصل الشوط.

---

(1) أنظر (حقائق الايمان) للشهيد الثاني، طبعة ايران، 1305ش، ص16 و17 و18، ويكتب صدر المتألهين في بداية السفر الثالث من الاسفار الاربعة حينما يريد الدخول في مباحث الالهيات بالمعنى الأخص: ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة الذي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار إليه في قوله تعالى:[كلٌ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله]وقوله:[ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً]وهو مشتمل على علمين شريفين: أحدهما العلم بالمبدأ، وثانيهما العلم بالمعاد، ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات. فصدر المتألهين يرى الايمان الحقيقي العلم الفلسفي بالمبدأ والمعاد، يقول في مستهل (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) في تعريف العلم الفلسفي: اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها، تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني.

بما ان رموز هذه النظرية اعتبروا أن الايمان ليس سوى المعرفة الفلسفية بعالم الوجود، فقد حاولوا تفسير كل القضايا الايمانية المطروحة في الكتاب والسنة بمنهجية فلسفية، ويمكن اعتبار علم الكلام المتداول في العالم الشيعي اليوم تراث هؤلاء الفلاسفة.

مشتركات النظريات السابقة:

القاسم المشترك بين النظريات الثلاث المذكورة هو أن الايمان حالة تكتسب، فالإنسان يكتسب الايمان ويتوافر عليه، إما بالتصديق بالأنبياء، أو بالعمل بالواجبات وترك المحرمات بالمعنى الواسع للمفهوم (بحيث يشمل ما يجب الاعتقاد به أيضاً)، أو بتحصيل المعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود. وطبيعة الإنسان خالية من الايمان، ولابد للإنسان من اكتسابه. إذاً فالايمان مكسب معين، أما كيف يعمل الانسان في تحصيل الايمان بصفته فعلاً إرادياً؟ وما معنى حريته في هذا الفعل الإرادي؟ فهذه قضية أخرى تتصل بمبحث الجبر والاختيار ولا تمت بصلة لبحثنا الحاضر.

حينما يكون الايمان موهبة تكتسب، لابد أن تكون الطبيعة الانسانية قادرة على اكتسابها، وهذه الطبيعة ليست منحطّة ولا مطرودة من رحمة الله، بل هي محمودة ومباركة من قبله سبحانه.

من هنا يتضح أن نظرية الايمان في رأي المتكلمين المسلمين مصاحبة لنظرة إيجابية متفائلة للطبيعة البشرية. والطبيعة في هذا المقام أعم من الطبيعة الحيوانية، فهي تشمل ما يسميه البعض الفطرة الإنسانية. وإذا لم نشأ استخدام هذا المصطلح، قلنا: إن المتكلمين المسلمين يحسنون الظن بالإنسان، ولا يرونه مبتلىً بـ (معصية ذاتية) تمنعه من تحصيل الايمان.

وهذه نقطة افتراق مهمة بين الكلام الاسلامي والإلهيات المسيحية، ففي الديانة المسيحية لا يكون الإيمان إلاّ هبة إلهية خاصة.

المشترك الآخر بين النظريات الثلاث المذكورة هو أن حقيقة الايمان (حقيقة شرعية)، أي أن الله هو الذي يحدد ما حقيقة الايمان، ولا يمكن تشخيص حقيقة الايمان بالاستدلالات العلمية أو الفلسفية، ولم تكن جهود العلماء والمفكرين سوى تحديد ما يقصده الباري من الايمان؛ هل يقصد به تصديق الانبياء، أم العمل بالفرائض، أم المعرفة الفلسفية بعالم الوجود؟ في فضاء الدين الإسلامي كان الايمان حيثيةً طُلِبت من الإنسان بواسطة الوحي الإلهي، لهذا ينبغي أن تنصبّ جهود مخاطبي الوحي على

أن يصيبوا مراد الله من الايمان، وكذلك الحال بالنسبة للكفر، فهو أيضاً حالة حذّر منها الباري في وحيه، إذن لابد من معرفة مراد الباري من الكفر، ولأن كلاً من الايمان والكفر لهما حقيقة شرعية، اعتمد جميع المتكلمين على نصوص الكتاب والسنة في تبيين وتقرير نظرياتهم حول حقيقة الايمان والكفر[1].

الإيمان والكفر يكتسبان معانيهما أساساً في فضاء الاعتقاد بالوحي الالهي، ولا معنى لهما في الاديان غير الوحيانية. طبعاً حينما استشهد المتكلمون المسلمون بالكتاب والسنة، اعتمدوا دائماً في خضم هذه الممارسات شعروا أم لم يشعروا جملةَ قبليات ومقبولات مسبقة، إلاّ أن هذا الاعتماد على المقبولات المسبقة الذي لايخلو منه تفسير أي نص، ليس موضع نقاشنا هنا.

النظرية الرابعة:

أما عرفاء الاسلام فقد تناولوا الايمان بطريقة مختلفة تماماً عن المتكلمين، فهم يرون أن جوهر الايمان ليس (التصديق) ولا (العمل بالفرائض) ولا (المعرفة الفلسفية). إنهم يقولون: إن جوهر الايمان هو الإقبال على الله، والإعراض عن كل الأغيار.

هذا الإقبال عبارة عن لون من التوجّه الوجودي يستغرق كل الوجود الانساني ويكفل له حياةً جديدة.

ولكون رؤى العرفاء تمتاز بدقة وظرافة خاصة، ولا يمكن التعبير عنها إلاّ بمصطلحاتهم الحميمة الحالمة، فضّلتُ إحالة شرح نظريتهم بخصوص حقيقة الايمان الى نتاجاتهم أنفسهم، لذلك أنقل للقارئ فيما يلي نصاً عرفانياً يرقى الى القرن الخامس الهجري حول جوهر الايمان:

(الإيمان هو الذي يجمعك الى الله، ويجمعك بالله، والحق واحد، والمؤمن متوحد، ومن وافق الأشياء فرّقته الأهواء، ومن تفرق عن الله بهواه واتبع شهوته وما يهواه فاته الحق).

الايمان هو ما يجمعك الى الله، ويجمعك بالله، أي ان الايمان بالله هو إقبال على الحق تعالى، ولا يستقيم الاقبال على الحق إلاّ بالإعراض عن سواه، فكل شيء تشغل به سرّك عن الحق، يجعلك بالمقدارنفسه معرضاً عن الحق تعالى، وناقصاً في الإيمان؛

---

(1) انظر (الملل والنحل) للشهرستاني، الطبعة نفسها، ج 1: ص120، 122، 133، 145. و(شرح المواقف) الطبعة نفسها، ج2: ص458-459. و(شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبدالجبار، نفس الطبعة، ص706 - 721 فما بعد. و(حقائق الايمان) للشهيد الثاني، نفس الطبعة، ص 20.

لأن الايمان إذا كان إقبالاً كان الإعراض ضدَّه، والضدان لا يجتمعان، فالذي لا يكون الطلب علة وجوده، ولا تكون به حاجة إليك، كيف يمكنك وجدانه وإدراكه بالإعراض؟

ومعنى (يجمعك بالله) هو التمسك بكل ما يقرّبك الى الله، والهروب من كل ما يقطعك عن الله، وأن تعلم أن هذا الطلب والهرب ليس هو ما يقربك اليه تعالى، بل انه سبحانه هو الذي يقربك الى نفسه، وأن تأتي كل طاعة تستطيعها، وتنتهي عن كل معصية. وأن ترى أن طاعتك له هي منّة منه، وأن تركك لمعصيته هو بفضل عصمته إياك، لتكون بإتيانك الطاعة وتركك المعصية مجموعاً الى الله، وبعدم رؤيتك هذا الأتيان والانتهاء مجموعاً بالله.

والقول بأن الحق واحد والمؤمن متوحد، يعني أن الوحدانية صفة الحق، والحق لا يرضى للمؤمن إلاّ أن يكون متوحّداً.

ومعنى توحد المؤمن أن ظاهره وباطنه ينظر لوحدانية الحق، حتى يبلغ مشاهدة الحق تعالى، ولا ينظر لغير الحق، ويتفرغ ظاهره لخدمة الحق، ولا يشتغل بخدمة الغير، ويرى الوجودات عدماً بجنب وجود الحق تعالى، ويرى كل عز ذلاً بجانب عز الحق، وهكذا الحال في كل صفات الخلق إذا ما قورنت بصفات الحق تعالى، فإذا شاهد هذا المعنى سقط عنه ما سوى الحق، واستولت عليه الحقيقة، وغلب عليه الحق، وغلبت نفسُه نفسَه، فإذا غُلِبتْ فني عن صفاته، وكان قائماً بصفات غالبِه، عندها يكون متوحداً بالحق، فلا يرى الحق إلاّ واحداً لا يشبهه شيء، وبهذا يبلغ كمال الايمان.

ويعني القول بأن من وافق الاشياء فرّقته الأهواء، أنك إذا إرتحت لشيء واستأنست به فرّقك بقدر هواك له، وبقدر ما ارتحت ووافقت غير الحق انقطعت عن الحق، ذلك أن العبد إذا شغل سرّه بالحق كان شغلاً لا نهاية له، ولم يستطع معه الاشتغال بسوى الحق. وإذا وجد متسعاً لغير الحق، لما كانت لأهواء الخلقِ من نهاية، لذلك لم يجد (متسعاً للحق)[1].

الايمان وحرية الفكر والإرادة:

سواء كان الايمان تصديقاً برسالات الانبياء، أو عملاً بالفرائض، أو معرفة فلسفية، أو إقبالاً على الله، فهو غير منفصل عن حرية الفكر والارادة الإنسانية. هذه هي النتيجة التي يفضي إليها تحليل المفاهيم الأربعة المذكورة أعلاه.

---

(1) خلاصة شرح التعرف، انتشارات بنياذ فرهنك ايران [منشورات مؤسسة الثقافة الايرانية] ص 228 و 227.

فالتصديق ممكن بالارادة الإنسانية، والارادة في ذاتها ظاهرة حرة. إن هذا التصديق مسبوق بمعرفة معينة أو قضية تصديقية، وهذه القضية هي أن الانبياء مبعوثون حقاً من قبل الله. المؤمن يؤمن بهذه القضية، ثم يشهد بها، أو يصدقها بقلبه ولسانه، وتصديق هذه القضية تصديق منطقي، والتصديق المنطقي ذو صلة بالمعرفة، والمعرفة لا تتأتّى إلاّ بالتحرر الفكري وانعتاق العقل من أسر التقليد. ومن ثم، حينما نحلل التصديق نجد أنه لا يتسنّى إلاّ بالتفكير والإرادة الانسانية الحرة.

كذلك الحال بالنسبة للعمل بالتكاليف والفرائض الذاتية للانسان، فحسب نظرية المعتزلة التي ترى الايمان عملاً بالفرائض الذاتية للانسان، العقل هو الذي يحدد هذه الفرائض الذاتية، والقضايا الخاصة بهذه الفرائض قضايا معرفية منطقية منبثقة عن العقل. وقد أسلفنا أن القضايا المعرفية لا تتأتّى إلاّ بالتحرر الفكري، ونبذ التقليد والارتهان. نجد من ناحية أخرى أن (العمل) وهو المقوم الأساس للايمان في هذه النظرية، هو طبعاً وليد الإرادة الانسانية الحرة بشكل طبيعي. وهكذا نجد أن تحليل العمل بالفرائض ينتهي هو الآخر الى أن الايمان غير منفصل بتاتاً عن الفكر والارادة الانسانية الحرة.

وتحليل (المعرفة الفلسفية) أيضاً يشير الى حاجة هذه المعرفة للتفكير الحر والإرادة الحرة، فالمعرفة الفلسفية بما هي معرفة تحتاج كباقي المعارف الى حرية التفكير. ومن ناحية اخرى لا يلجأ الى المعرفة الفلسفية إلاّ من نشد حرية الإرادة، ولا يتفلسف تفلسفاً واقعياً.إلاّ من أراد التحرر من التقليد والجبر ومرجعيات القوة والاضطراب والفوضى الفكرية، والوصول الى الحرية الداخلية التي هي ليست سوى حرية الإرادة، ونَشدَ هذا الهدف في المعرفة الفلسفية، التي يعتقد أنها مكتفية بذاتها.

الفلاسفة يرون التعقل الفلسفي مقوّم الحرية الداخلية أو حرية الارادة. ومن طلب الفلسفة طلب الحرية. وهكذا، فإن الإنهماك في العمل الفلسفي مسبوق دائماً بعطش الى حرية الارادة، وهذان لا ينفصلان عن بعضهما. ومن ثم فإن تحليل مفهوم المعرفة الفلسفية يؤدي بنا الى أن هذه المعرفة لا تحصل إلا بحرية التفكير والارادة.

أما الإقبال على الله تعالى فإنه يتيسّر في حال يستطيع الفكر خوض غمار نفسه بمنهجية نقدية، والتحرر من أسار كل أنماط الجزم الأعمى، وبدون هذا النقد الشامل لا يركن الانسان الى الاقبال، ومثل هذا النقد يبقى متعذراً من دون الحرية الفكرية كاملة، فحينما تتوفر حرية التفكير، يحصل الاقبال الذي هو ممارسة إرادية من أعمال

الوجود، ولا يكتسب هويته إلاّ بحرية الارادة. وعليه فإن الاقبال على الله هو الآخر لا يتحقق إلا في ظل حرية الفكر وحرية الارادة الانسانية.

تدلل التحليلات المذكورة على أن المعاني الأربعة للايمان التي طرحها المتكلمون والفلاسفة والعرفاء لا تجد الفرصة للتحقق من غير حرية التفكير والإرادة الحرة للإنسان، وأن رفع جميع العقبات الداخلية والخارجية التي تقطع الطريق على حرية الفكر والإرادة، هو شرط أساس لحمل الأمانة الإلهية (الايمان) والتمتع بمعطياته.

ـ 2 ـ

تجربتا «الذات الشاملة المطلقة» و«الخطاب الإلهي»

معنيان آخران للإيمان يرتكزان على حرية الفكر والإرادة الإنسانيين

ثمة تفسيران للإيمان آخران هما:

1ـ (تجربة الذات الشاملة المطلقة عن طريق تجربة الإمكان).

2ـ (تجربة الخطاب الإلهي).

وسوف أسلط الضوء فيما يلي على هذين التفسيرين، ليتضح ارتكازهما على حرية الفكر والإرادة الإنسانيين. من المعلوم ان الفكر البشري هو أحد الأركان التي تستقيم عليها إنسانية الإنسان، ولهذا كان الفكر هوية سيالة. الفكر هو عملية التفكير التي أينما توقفت خسرت نفسها. التفكير بالمعنى العام هو عدم التوقف عند طور معين من التفكير، وهو عين الحرية. اننا حين نقول (الحرية) فلا مناص من إعقابها بـ (من). وهنا يثار السؤال: إذا كان التفكير السيال عين الحرية، فمن أي شيء نتحرر هاهنا؟ الجواب هو التحرر من كل أشكال الجزم، وكل ألوان العاطفة، وجميع أنماط الشعور. هذه الجزميات والعواطف والمشاعر والوجدانيات تحاصرنا من كل حدب وصوب، فتسبغ علينا (أنا) كاذبة، وتطبق علينا كالغيوم، وتدعونا إلى المراوحة والتوقف. ان تحرر الفكر من كل هذه الأصفاد يعد حركة ونشاطاً وإبداعاً. حرية الفكر تعني عدم الرضوخ لأسر أي جزم أو عاطفة أو شعور، والخوض في كل هذا ليس بشيء يتحقق للإنسان دفعة واحدة وإلى الأبد. لا يمكن ان يصل الإنسان إلى طور يخوله القول انني أصبحت حراً. إذ ليست حرية التفكير أمراً ساكناً أو ثابتاً، ولا هو سجية يكتسبها الإنسان ويتخلق بها ويبقى على هذه الحالة إلى الأبد. ان هذه الحرية صيرورة دائمة. القضية هي تماماً كما قال الشاعر: (موجة نحن عدمنا في سكوننا).

وإن كان الأمر على هذه الشاكلة جاز لنا القول بخصوص الإنسان ان من أركان إنسانيته هو التفكير الذي يراجع ذاته باستمرار، التفكير الذي يتجاوز ذاته دائماً ويكسّر قشوره باضطراد، وينبثق من داخل تلك القشور، وما ينبثق من تلك القشور يتحول بدوره إلى قشور تتحطم تارة أخرى لتولد براعم جديدة تستحيل بعد فترة إلى قشور تؤول إلى التصدع والانكسار كما حصل لسابقاتها. ان أمكن صياغة تعريف ثابت للإنسان، فلا جدال ان التفكير الحر سيكون أحد عناصر هذا التعريف. التفكير الحر يروم دوماً تنحية ما بحوزته جانباً، لأنه إذا توقف وأعلن ان ما يمتلكه هو ذروة ما يمكن ان يمتلكه، فسيصنع قفصه بيديه ويحبس نفسه في ذلك الطور ناسفاً هويته. ليس الفكر بالذي يمكن ان تتكلس القشور حوله وتحبسه في داخلها. الفكر لا يمكن ان يتشيأ لأن هوية الفكر هي التفكير، والتفكير عملية متواصلة.

إذا فرغنا من ان الفكر الحر أحد الأركان الرئيسة لإنسانية الإنسان، وكان الفكر على ما ذكرنا، فالإنسان إذن محدود ومهدد بالعدم على الدوام! محدود، بمعنى انه في كل لحظة ليس سوى تلك الفكرة الموجودة، لا أكثر ولا أقل، وهذا هو القصور أو المحدودية بعينها! ليس له ماض ولا مستقبل. مخلوق لحظي يتجسد فيه القصور. صحيح ان التفكير مستمر، بيد ان هذا التفكير المستمر من صفاته انه ليس سوى ما هو عليه في كل لحظة، وليس أكثر أو أقل مما هو عليه. هذا القصور يعني التهديد بالعدم، بمعنى ان الفكرة لا تمتلك لحظتها الآتية، أو قل انها لا تمتلك مستقبلها. التفكير قد ينقلب في كل لحظة إلى لا تفكير. طالما كان الوعي بالنسبة لنا ذا معنى، كانت الفكرة بالنسبة لنا ذات معنى. وبمجرد ان يرتفع الوعي ترتفع الفكرة.

هذا بغض النظر عن: هل ذلك الوعي وعي للذات، أو وعي للعالم، أو وعي لله، أو... الخ. طالما كان هذا الوعي وعياً، فهو موجود ولكن بطريقة مهددة باللاوعي في كل لحظة. انه تهديد بالعدم ينجم عن ذلك القصور الذي سبق ان ألمحنا إليه. إذن، نستطيع تلخيص القول بأن أحد أركان إنسانية الإنسان التفكير الذي يراجع نفسه دائماً ويتجاوز ذاته، فيكون فكراً جديداً، وهو ذو ميزتين رئيستين: الأولى انه قاصر ومحدود، والثانية انه مهدد بالعدم. لكن كل هذا يعادل ويعني في الوقت ذاته حرية التفكير. يلاحظ ان الحرية في هذا التعريف الفلسفي لا تعني حقاً يمنح للإنسان ويدوَّن في قوانين البلدان.

لكن الله، في النقطة المقابلة للإنسان، وإزاء هذا التعريف الفلسفي لحرية الفكر، هو تلك الذات الشاملة المطلقة التي يتحقق بها هذا الفكر المحدود المهدد بالعدم والذي

هو عين الحرية. فذلك المطلق هو شرط تحقق هذا القاصر. حينما يعيش الإنسان هذه التجربة وجدانياً، ويجد نفسه فكراً متجاوزاً لذاته وقاصراً ومهدداً بالعدم، سيرى وجوده كهامش، وهذا الهامش هامش نص أصلي. أو كموجة من بحر عظيم، أو كقطرة ماء وفير. مرد هذه التجارب إلى ان المحدود أو القاصر ليس بمقدوره ان يتحقق من دون المطلق، ومثل هذا الموجود المهدد بالعدم ينبغي ان يتوكأ على مكان ما، ويجب ان ينبثق من مكان ما. انه المطلق الذي يتحقق به هذا المحدود. ان هذا السلوك عبارة عن تخطي تجربة الإمكان (بمعنى تجربة القصور والمحدودية والتعرض للخطر) إلى تجربة المطلق. ثمة العديد من الصفات سُجلت لله في بيانات متنوعة، فقيل انه عالم، وقادر، ورحمن، ورحيم، وهذه صفات تمت صياغتها لذلك المطلق بالفكر البشري السيال العابر، بما يتلائم وقصور هذا الفكر، أو بلغة تصويرية رمزية. ولكن، من ذا الذي يعلم حقاً ما ذلك المطلق؟ كيف لهذا المحدود ان يتجاوز حدوده ويلج أرض المطلق؟ صحيح اننا نقترب من معرفة الله عبر هذه الصفات، بيد اننا، وكما سأذكر، إذا قيدنا الله بهذه الصفات، أخرجناه عن إطلاقه.

والسؤال الآن: الإنسان بمعنى التفكير السيال المتجدد المراجع لذاته والمحدود بالعدم، إذا وجد نفسه على أعتاب تلك الذات الشاملة المطلقة، وعاش تجربة ان يكون قطرة من ذلك البحر، فهل سيلغي ذلك المطلق هذا الإنسان، أم انه سيمنحه قوامه وهيكله؟ إذا ألغى ذلك المطلقُ هذا المحدودَ، حينئذ سيكون الله على الضد من حرية الإنسان. وإذا عمل ذلك المطلق على صياغة المحدود ومنحه قوامه الخاص، فسيغدو الله مؤنسِناً للإنسان أو عاملاً على أنسنة الإنسان. التفكير الفلسفي العميق يهدينا إلى ان الله ليس مقيِّداً للإنسان أو لاغياً له، ولا مزاحماً للإنسان أو رافعاً له قاضياً عليه. إنما الله تلك الذات الشاملة المطلقة التي يكتسب الإنسان بها إنسانيته. الله هو ذلك الموجود الذي يجد الإنسان في العلاقة معه وإدراكه، ان هويته كإنسان إنما هي عين حرية التفكير.

يبدأ الإلغاء الإلهي للإنسان حينما نسلخ نحن البشر الله عن إطلاقه. هذا خطر نحن معرضون له، وغالباً ما نقع فيه. كل البشر يفعلون ذلك. كيف نقوم نحن البشر بإنزال الله عن مراتب إطلاقه العليا؟ حينما نشدد على ان معرفتنا لله وصفاته هي الغاية القصوى الممكن وصولها في معرفة الله، وكل من تكلم بشيء آخر عن الله فهو على خطأ. وحينما نزعم لأنفسنا الإحاطة بالله، ومعرفة كل ما يمكن ان يكون الله، وان الله موجود في قبضتنا. معنى هذا الادعاء هو ان الله لم يعد مطلقاً بل محدودا بالذي نعرفه

عنه. ان ما نعرفه يبقى محدوداً قاصراً، فمعرفتنا للعالِمية معرفة خاصة مقيدة، وتصورنا للقدرة والقادرية خاصة ومحدودة أيضاً، وكذا الحال بالنسبة للخالقية وغيرها من الصفات. حينما نقرر ان مجموعة هذه التصورات المحدودة هي الله، نكون طبعاً قد حددنا الله. وعندما نحدد الله سيلغي اللهُ الإنسان وينقضه ويسلبه حريته، لأن علاقة الإنسان بالله في مثل هذه الحال، ستمسي علاقة شيئين محدودين يلغيان بعضهما. الشيئان المحدودان ينقضان بعضهما. بما انك محدود فأنت ناقض للآخر. وحينما ترسم للشيء حدوداً معينة فانك تقرر الغيرية والآخرية، والغيرية تستدعي القصور. انني حينما أتصور الله على شكل خاص في ضوء أفكاري القاصرة المحدودة. أو حينما يُصاغ الله بهذا الشكل في ثقافة مجتمع معين. سيقف الله في النقطة الناقضة المضادة للإنسان، ويسقط الأخير عن هويته التحررية. لا يتأتى للإنسان ان يجرب نفسه كفكر سيال إلا إذا جرب الله كمطلق. انها تجارب تقف على أرض واحدة. وإذا ثلمت ثلمة في جانب من هذه الأرض، اضطرب نظام التجربة كله، ولم يعد بمقدور الإنسان تصور نفسه كتفكير حر. لذا، يجب في التصور الفلسفي ان لا نقيد الله أبداً. حينما قال أهل التعمق في الأغوار: أي وصف يذكر لله فلن يحيط به، ويبقى الله فوق كل النعوت، فإنما أرادوا الإفصاح عن هذه الحقيقة. إذن، يجب عدم تقييد ذلك المطلق في أية أفكار أو معارف أو أوصاف. وإذا كان ذلك، فستكون جميع التصورات لله، لدى أي من الناس ممكنة التخطي، وبوسع صاحبها ان يتجاوزها،أي ان الإنسان سالك إلى الله لايتوقف عن المسير إليه، ولا يصل إلى الله وإلى كنهه. على الإنسان ان ينظر لكافة تصوراته ونعوته لله على انها استعارية أو رمزية ممكنة التغيّر.

من جانب آخر، فإن علاقة الإنسان بالله في النصوص الدينية الوحيانية، علاقة انا وهو، علاقة أنا وأنت، علاقة شخصين، وليست علاقة شيئين. الله هو المتكلم، والإنسان مستمع لكلام الله. الله والإنسان في هذه التجربة كلاهما شخص. ما هو شرط المخاطبة؟ وكيف يتحقق الحوار؟ يتحقق الحوار حينما يعتبر المتكلمُ المستمعَ شخصاً ويعترف به رسمياً على انه شخص. هذا هو الحوار الحقيقي. اننا في حوارنا مع إنسان آخر، إذا افترضناه شيئاً فلن نجترح حواراً حقيقياً. فالحوار الحقيقي لا يكون إلا إذا عرفنا طرف الحوار بصفة الشخصية، إلا إذا علمناه مستقلاً وحراً في أعماله وقراراته، وصاحب قدرة، ويعترف هو أيضاً بهذه الصفات الثلاثة للمتكلم. أما حينما نجعل من الآخر في حوارنا معه شيئاً نفرض أنفسنا عليه على نحو يقصيه عن شخصيته، فلن يكون ما نقوم به حواراً. حينما يرى الله نفسه في نصوص الوحي شخصاً، ويرى

الإنسان شخصاً ويفتح معه باب الحوار ويخاطبه ويطلب منه ان يستمع لكلامه، فلأن الله يعترف رسمياً بالإنسان كشخص، أي كموجود له حرية الفعل وله استقلاله وقدراته، بالرغم من ان حريته هذه واستقلاله وقدرته محدودة حيال الله، بل انها جميعاً مستمدة من الله. الله شخص مطلق، والإنسان شخص محدود. ثم ان فلسفة الوحي أساساً تشير إلى اعتراف الله بحرية الإنسان. لو لم يعلم الله الإنسان حراً لما كلمه، بل كان سيرغمه على ما يريد. لكنه تحدث إليه، وهذه قضية على جانب كبير من الأهمية وقد جاء في بعض الأديان الوحيانية انه في البدء كانت (الكلمة)، أو في البدء كان (العقل). وقد وردت هذه الفكرة بتعابير شتى. وجاء في نصوصنا الدينية ان الله خلق العقل قبل أي شيء. في كل هذا نلاحظ ان الجوهر الرئيس للعلاقة بين الله والإنسان هو الحوار. ان الله كمتحدث لا يلغي حرية الفكر الإنساني، ولا يشطب على شخصيته، انما هو بمخاطبته للإنسان يكرس فيه حالة الإصغاء والاستماع، وبتكريسه حالة الإصغاء لدى الإنسان، يرسخ لديه هوية التحرر الفكري. حينما يطلب الله من الإنسان ان يؤمن فإنما يطلب منه ان يستمع لله من أعماق وجوده، فيصل عن هذا الطريق إلى حقيقته الأصلية، أي ما يجب ان يكون عليه، وليس ما هو عليه حاضراً، وهكذا، يغدو الإصغاء لخطاب الله عز وجل عين أنسنة الإنسان. لو لامسنا القضية برؤية فلسفية، فلن يكون الله ناقضاً للحرية، وإذا عالجناها من زاوية كلامية لاهوتية تنهض على أساس النصوص الوحيانية، لألفينا كذلك ان الله لا يزاحم حرية الإنسان. ذكرنا في بحثنا الفلسفي ان الإنسان إنسان طالما اعتبر نفسه هامشاً لذلك المطلق وقطرة من ذلك البحر، ونقول في إطار المعالجة الكلامية ان الإنسان إنسان طالما أصغى لله وكان مخاطبه المتلقي لكلامه. هذا هو الإيمان. الإيمان هو ان يكون الإنسان مخاطباً من قبل الله فيصغي إلى خطاب الله، ومن أصغى لخطاب الله كان مؤمناً. العيش الإيماني هو العيش المستمع، وليس تكديساً لكمّ من العقائد الجافة في الذهن. تكديس تلك المعتقدات اليابسة في الذهن والتعصب لها، والشطب على كل من لا يحملها، وإلغاء أية فكرة جديدة، ينحت للإنسان إلهاً يلغي الإنسان. الإنسان المتدين يعاني من مشكلة كونه يعيش وسط مؤسسات ومواضعات اجتماعية مختلفة، ولهذا فإن عبوديته لله في حياته الاجتماعية تظهر هي الأخرى على شكل مؤسسة، أي ان عبودية الله تفرز مؤسسات (بالمعنى السوسيولوجي للكلمة) ولهذه المؤسسات من يقوم عليها من رؤساء ومرؤوسين، وتكون لها ضوابطها وأعرافها ورسومها. حينما يتحول الدين إلى مؤسسة، فسينتصب خطر إلغاء الإنسان عن طريق هذه المؤسسات. لماذا؟ لأن الدين إذا أمسى مؤسسة يهبط الله المطلق عن إطلاقه. ان مأسسة الدين، تحصر الله في أطر الكنيسة، والمسجد،

والفلسفة الدينية، واللاهوت، والقوانين، والأعراف، والتقاليد، وإرادات سدنة الدين، والمصالح الفئوية والطبقية الضيقة، والأوضاع والأحوال العائلية، والشعائر الدينية. كل هذه حجب تستر وجه الألوهية. إذا قامت مثل هذه الحجب، فلن يكون الإنسان أمام إله مطلق، بل حيال إله محدود تم تبديله إلى شيء ذي أطر ومواصفات معينة ومحدودة. في مثل هذا الظرف يلغى الإنسان، وإذا ألغي الإنسان، سيصار إلى تجريب إله معارض للحرية. وهذا من الأخطار التي تحدق بالتدين.

من جهة أخرى، يتعذر ان يعيش الإنسان في هذا العالم ولا تكون له مؤسسات دينية. الإنسان لا يسعه العيش من دون مؤسسة دينية، مثلما لا يسعه العيش من دون مؤسسة سياسية أو اقتصادية. ما من مجتمع يمكن ان يذكر بوصفه خال من المؤسسات الدينية. إذن، ما الحل؟ الحل يكمن في ان تتم وبصفة دائمة غربلة المؤسسات الدينية أكثر من المؤسسات الأخرى التي تحتاج بدورها إلى الغربلة والمراجعة الدائمة. ينبغي ان تطهر المؤسسات الدينية من الشرك دوماً، لترتفع الحجب التي تستر وجه الألوهية. هذا هو ما يعنيه التحرك من الشرك إلى التوحيد. الشرك شيء موجود دائماً لا انه كان مشهوداً في ردح من تاريخ الحياة الدينية، ثم أعقبته الحقبة التوحيدية. الشرك آفة موجودة دوماً، والإنسان ينتج الشرك بفضل المؤسسات الدينية الاجتماعية، فمثلاً قد يظهر من يقدم توصيفاً معيناً لله، ثم تتظافر جملة عوامل وتأتلف لتقول ان هذا هو الوصف الوحيد لله، ولا يجوز الحياد عنه قيد أنملة بهذا الاتجاه أو ذاك. وهكذا يتم إنتاج الشرك عن طريق هذا التحجر. الرسوم والأعراف والتقديس الشخصي والمؤسسي تنتج كلها صنوفاً من الشرك. ولأجل ان لا تتجلى التربية الدينية على نحو ينقض هوية الإنسان، وبغية ان لا تتنامى القوانين الدينية على شكل سلسلة من القوانين الجامدة تفرض على الإنسان بإكراه خارجي، ومن أجل ان لا يظهر الدين وعبودية الله في صورة عوامل تصدّ عن ازدهار الإنسان، ينبغي العمل باستمرار على مسح الغبار عن وجه الألوهية. على علماء الدين السعي لتلطيف الدين، لا مضاعفة الهالة العابسة العنيفة حوله. واجب العالم الديني هو التلطيف ومسح الغبار، وإنتاج المحبة والعمل على ازدهار البواطن. ماذا كان يصنع الأنبياء حتى واجهوا كل هذه المعارضة المزمنة؟ القضية هي ان الأنبياء كانوا يفككون المؤسسات والأفكار الدينية السائدة، محاولين عن طريق حلحلة الوضع القائم عرض وجه جديد لله عز وجل. النبوة بمعنى نزول الوحي بالمفهوم الخاص للوحي انتهت واختتمت، بيد ان المهمات النبوية لم تختتم. لن يبعث فينا نبي جديد، غير ان مهمة الأنبياء وهي مسح الغبار عن وجه الألوهية، مهمة ينبغي ان يمارسها الجميع. المحصلة التي أروم الخلوص إليها من حديثي هي

ان حرية الإنسان لا تلغى مقابل الله المطلق اللامحدود، إنما المؤسسات والمراكز وأدعياء الدين هم الذين يشطبون على تفكير البشر، ومن واجب كل إنسان متدين ان يمسح الغبار ويخرق الحجب باستمرار عن وجه الألوهية المطلق. وطبعاً، من المهم جداً التحذير من حمل هذا الكلام على النزعة الإنسانية، فلا أريد القول بتاتاً اننا ولأجل الدفاع عن الإنسان، يتعين علينا فهم الألوهية والله والدين على هذه الشاكلة حتى يبقى الإنسان إنساناً. لا أريد قول هذا، لأن أطروحتي هذه ليست أطروحة مصلحية ذات منطلقات إنسانية، بل هي أطروحة فلسفيةكلامية. المصالح لا مكان لها في النقاشات الفلسفية والكلامية، وليس الهدف الحيلولة دون جرح مشاعر الإنسان وعواطفه. ما أقوله هو ان التصور الكلامي والفهم الفلسفي الصائب لله والإنسان يمليان القضية على هذا النحو، ولذلك نفكر على هذا النحو.

في التحليل الفلسفي واللاهوتي أعلاه استنتجنا ان تجربة الذات المطلقة وتجربة الخطاب معنيان آخران للإيمان بالله. وليس هذا وحسب، بل تبين لنا أيضاً ان كلا التجربتين لا تتواصلان من دون حرية التفكير وإرادة الإنسان. ان تجربة الذات الشاملة المطلقة عن طريق تجربة الإمكان لا تدوم إلا إذا راجع الفكر الإنساني نفسه باستمرار، لكيلا يُحصَر الله في معارف وإدراكات البشر القاصرة. واضح ان هذا التجاوزَ الدائم للذات الذي ينهجه الفكر، وخلعَ الجلد المستمر الذي يعمل به العقل البشري هو عين حرية التفكير، ومن جانب آخر فإن هذه القفزات الفكرية ممارسة إرادية جد حيوية ومتوثبة لا تأتي بغير التحرر المستمر للإرادة من كل أنماط الأسر الخارجي والداخلي.كذلك الحال بالنسبة لتجربة خطاب الله، أي انها لا تتشكل ولا تستمر بسوى حرية التفكير والإرادة. الحفاظ على علاقة الإنسان بالله، واستمرار شخصانية الله وشخصانية الإنسان شرط رئيس لتجربة الخطاب، ومثل هذه العلاقة تتنافر مع كافة ألوان حبس الإنسان داخل سجون الجزميات الفكرية، أو تقييد إرادته خلف أي من حجب الباطن أو الخارج. الإصغاء لخطاب الله لا يتاح إلا حينما يبلغ الفكر أرقى درجات الشفافية، وتسمق الإرادة إلى أنشط أطوار التوثب[1].

---

(1) من الموضوعات المثارة في الفلسفة الإسلامية ان الإنسان ليس أكثر من (وجود ربطي). تجربة ان يكون الإنسان وجوداً ربطياً، هي من ناحية، تجربة إمكان الإنسان، ومن ناحية ثانية تجربة الذات الشاملة المطلقة. يقول الإمام علي (عليه السلام): فإن الله يكلّم المؤمنين في قلوبهم (وناجاهم في قلوبهم) (نهج البلاغة). ويشير العرفاء المسلمون إلى تجارب الخطاب الإلهي بأنحاء مختلفة. السهروردي يعبّر عنه في مستهل كتاب (عوارف المعارف) بأنه (حسن الاستماع). ومن بين المتألهين المسيحيين أبدع كارل بارث واتباع مدرسته أجمل الأعمال فيما يتصل بتجربة الخطاب الإلهي.

- 3 -

المواجهة المشوّقة لله

معنى آخر للإيمان يقوم على حرية الفكر والإرادة لدى الإنسان

سنحاول تقديم رؤية لحرية الإرادة، نخلص منها إلى معنى آخر للإيمان يتمثل في (المواجهة المشوقة لله) أو (مقابلة الله بشوق ووجد)، وسنبيّن الصلة الوطيدة لهذا المعنى الجديد بحرية الإرادة والفكر الإنسانيين.

بمقدورنا اليوم التوافر على تصور للحرية جليّ نسبياً. وما هذا إلا ثمرة التكامل الفكري لدى الإنسان، والمساعي الحثيثة الجمة التي بذلها المفكرون على طول التاريخ لإيضاح وتنقية مفهوم الحرية. أحياناً قد يعشق الإنسان شيئاً بيد انه يعجز عن معننته بصورة جيدة. حينما يتمكن الإنسان من ان يمعنن لنفسه وبصورة صحيحة متعلق عشقه ومحبته، عندئذ فقط يسير ذلك العشق والمحبة في جادة الرقي والتعالي.

ثمة قضايا ثلاث تطرح ضمن نطاق الحرية:

1 -(الحرية من...)

2 -(الحرية في...)

3 -(الحرية لأجل...)

ربما سبق ان طالع القارئ هذه التعابير في طيف من الكتابات، ففي تعريف الحرية يجب الإشارة إلى ما يتحرر منه الإنسان، وإلى ما يكون الإنسان حراً فيه، وأيضاً إلى الهدف الذي يجب ان يكون حراً من أجله، فما لم تتضح هذه القضايا الثلاث لن يتجلى معنى الحرية بنحو صحيح.

يبتني هذا التعريف على ان أحد أركان إنسانية الإنسان هو على الأقل إرادته. إرادة الإنسان ينبغي ان تكون ذات ارتكاز ذاتي، وهذا ما لا يتحقق إلا بتحرر الإرادة من سواها. إذن، لنسأل من أي الأشياء يجب ان تتحرر الإرادة؟ هل هي العوامل الخارجية

التي تكبل الإنسان؟ إرادة الإنسان ينبغي ان لا تتحرر من العوامل الخارجية وحسب، بل ومن العوامل الداخلية أيضاً. من خارج الإنسان، قد يكون هناك على سبيل المثال شخص متجبر، أو نظام سياسي استبدادي، أو تقاليد سيئة خاطئة تكبل إرادة الإنسان. ومن داخل الإنسان هناك غرائزه وذوقه ونزعاته التي قد تصفد إرادته وتكبلها. ولابد للإرادة من ان تتحرر من كلا الضاغطين الخارجي والداخلي الذين لا يمثلان الإرادة. وهنا، يثار السؤال: في أي مقام وفي أي إطار تنبثق هذه الحرية من العوامل غير الإرادية؟ أو لنقل: ما هو المحمل الذي يحمل هذا التحرر؟ والجواب هو: حيث ان الإنسان موجود (فاعل) لذا وجب ان تكون حرية الإرادة في مقام (الفعل)، أي ينبغي ان يكون الإنسان حراً في أفعاله وأعماله، وفي تمرير إرادته. على ان (الفعل) له دوماً غاية وهدف، وبتعبير أصح فإن الإرادة لا تكون حرة في فعلها إلا إذا عملت باتجاه الهدف الذي رسمته هي لنفسها.

وهكذا تنتصب حيالنا القضية الثالثة، ألا وهي الحرية من أجل كذا وكذا من الأهداف. الموضوعة المهمة التي تثار في دائرة القضية الثالثة هي ان هذا الهدف لا يمكن ان يكون سوى (الحفاظ على حرية الإرادة) وفي الواقع الحفاظ على الهوية الحقيقية للإنسان. بمعنى ان حرية الإنسان هي تحرره لأجل الحفاظ على حريته. وإذن، يتسنى تعريف حرية الإنسان بالقول: (حرية الإرادة من كافة العوامل الغيرية في مقام العمل، بهدف الحفاظ على حرية الإرادة. والنتيجة التي تسفر عنها هذه المقدمات هي ان حقيقة إنسانية الإنسان ليست سوى (تحرره الدائم). العيش بإنسانية هو العيش بحرية. الإنسان هو ذات الحرية وعين الحرية). هذا أولاً.

ثانياً: ذكرنا ان الحرية هي حرية الإرادة في فعلها بهدف حفظ حرية الإرادة. ولكن ما الأعمال التي يمكن بواسطتها حفظ حرية الإرادة؟ وما الأفعال التي تفضي إلى الغاية المنشودة المتمثلة في الحفاظ على حرية الإرادة؟ علينا تشخيص سنخ هذه الأفعال. اننا كبشر يمكن ان يصدر عنا سنخان من الأعمال. أعمال معطوفة على الأشياء، وأعمال معطوفة على الأشخاص. وعن طريق الأعمال المعطوفة على الأشخاص فقط يمكن للإنسان ان يكرس حرية إرادته. ومن ثم، يتعيّن الفرز بين الشيء والشخص. الشيء هو الموجود الذي حينما نواجهه لا نستطيع التعامل والتعاطي معه، أي لا يتاح لنا إقامة علاقة متبادلة معه. وحينما نعطف أنفسنا عليه تواجه إرادتنا عقبة ترتد إلينا. حينما نتعامل مع الأشياء فإن تعاملنا أحادي الجانب بكل ما للكلمة من معنى. أنا الذي التفت إلى ذلك الشيء، أما الشيء نفسه فلا يصلني منه أي شيء. انه لا يلتفت إليّ إطلاقاً. القضية أحادية

الجانب تماماً. ولكن ماذا عن الشخص؟ انه ليس كذلك بكل تأكيد. الشخص له تحققه بحيث حينما أواجهه سيقوم بينه وبيني تعاطٍ وتعامل وارتباط متقابل، كالتفاني لإنسان آخر وتعاملي معه. حينما أكون حيال إنسان آخر فسوف أعطي وآخذ. وسيكون ثمة تواصل لأنني إزاء شخص من الأشخاص. بمعنى ان هناك إرادتين تتعاملان مع بعضهما. وإذن، فنحن في علاقتنا مع الأشخاص نستخدم بدل تعبير (ذلك) عبارة (هو) و(أنت) أو (نحن) و(أنتم). لا نستطيع أبداً ان نقول لمجموعة من الميكروفونات نحن وأنتم. ولأجل معرفة أدق بالفارق بين الشخص والشيء، نقرر جملة خصائص للشخص. من خصائص الشخص اننا نستطيع ان نتصور له استقلالاً وحرية. لا يمكننا تصور استقلال وحرية لميكرفون، لكنني حينما أكون حيال أحد الناس بوسعي ان أتصور له استقلالاً وحرية. السمة الثانية هي إمكانية تصور القدرة للشخص، فالشخص له قدرته بالنسبة لنا. والسمة الثالثة هي ان الشخص زاخر بالمفاجآت ولا يمكن التنبؤ بمواقفه على نحو التحديد الدقيق. انكم مهما تعرفتم على الإنسان وهو شخص طبعاً فقد يصدر عنه سلوك لم تكونوا تتوقعوه أو تحتملوه منه إطلاقاً. لا يتسنى القول بالمرة انني أعرف فلاناً بحيث يسعني التكهن بأفعاله وسلوكياته كلها مائة بالمائة. نعم، يمكن التكهن ضمن حدود معينة، ولكن ليس مائة بالمائة. وهكذا، فنحن أمام شخص يتسم بخصائص من قبيل الاستقلال والحرية والقدرة وصعوبة التنبؤ به. ومتى ما واجهنا مثل هذا الموجود يقوم بيننا وبينه تعامل وتبادل، ونستطيع استخدام عبارات هو، وأنت، وأنتم، ونحن. إرادة الإنسان الحرة التي نتحدث عنها إذا عطفت على شخص، سيكون باستطاعة هذه الإرادة الحفاظ على حريتها وازدهارها. أما إذا عطفت الإرادة على الأشياء فستسقط عن الازدهار، ومن ثم تسقط عن الحرية أيضاً، ذلك ان الأشياء محدودة تكسر الإرادة وتقتلها، بينما الأشخاص غير محدودين يموّجون الإرادة ويخصبونها، الشيء هو المحدود. بوسعنا مثلاً تقديم تعريف نهائي لهذا الميكروفون، ولكن لا يتسنى صياغة تعريف نهائي للإنسان. وحتى لو أحاط أحدنا بكل تاريخ الإنسان، فلن يقدر مع ذلك على تقديم تعريف نهائي للإنسان، إذ ما يدرينا ما الذي سيقع في المستقبل من حياة الإنسان. وهل إنسان اليوم نفسه تماماً إنسان ما قبل 2000عام؟ التجارب والعلوم والخصال التي يتوفر عليها إنسان اليوم، والثقافة التي يصنعها إنسان اليوم تختلف عما كانت عليه في السابق. الإنسان موجود لا تتاح صياغة تعريف محدود له لنقول بعدها اننا عرفنا الإنسان بفضل هذا التعريف النهائي، فالإنسان شخص، ولا يتسنى التكهن بكل ما يصدر عنه من أعمال وتكامل وصيرورات وأنماط حياتية.

كذلك الحضارات التي يصنعها والثقافات التي يوجدها ليس بالإمكان التنبؤ بها وتخمين طبيعتها. وإذن، فالإنسان لا يمكن التنبؤ به. وما لا يمكن التنبؤ به ليس له تعريف نهائي. ينبغي إعادة تعريفه دائماً.

والآن إذا عطفنا إرادتنا وفعلنا الحر على الأشياء، فستصطدم بالأشياء وتموت. أما إذا عطفت الإرادة والفعل على شخص، فلأنهما عطفا على موجود غير محدود يتجدد دائماً، سيكون بمقدور الإرادة ان تتعامل وتنفتح على خيارات عدة. في مثل هذه العلاقة ستغدو الإرادة والفعل متحركين، وهذه الحركية هي التي تكفل حرية الإرادة. لأفتح قوساً وألامس مشاعركم: ما معنى السجن الانفرادي؟ ما الذي ينزل بالإنسان في زنزانة انفرادية؟ من المعروف ان الصبر عليها عسير جداً! ما الذي يُسلب من الإنسان هناك؟ في السجن الانفرادي ليس للإنسان من يخاطبه. حينما يلقون بإنسان في زنزانة طولها متران وعرضها ثلاثة أمتار مثلاً، فلن يكون حياله سوى الباب والجدار والأسمنت والطابوق والخشب. في مثل هذا الظرف يدفن الإنسان داخل الأشياء ويفقد هويته الإنسانية. أية هوية إنسانية يفقدها؟ انه يفقد إرادته. الإرادة التي يجب ان تتحرك كالموجة وينبغي ان يتوفر لها مخاطباً، وليس للإنسان في الزنزانة الانفرادية مخاطب. الإنسان لا يسكن إلا للإنسان لأنهما يكملان بعضهما. إذا أطلقوا أحداً من زنزانة انفرادية وتركوه في حديقة كبيرة لا أثر فيها لإنسان، فبعد عشرة أيام ستنقلب الحديقة الكبيرة سجناً انفرادياً عليه. السكينة يحصل عليها الإنسان مع الإنسان، والحرية التي يعشقها الإنسان تتحقق في نطاق العلاقة الإنسانية. إذا انفصمت الأواصر الإنسانية عُدمت الحرية، إذ ضمن سياق الوشائج الإنسانية تنبثق الإرادة وتأخذ مدياتها.

ثالثاً: في تيار الحياة، يواجه الإنسان شخصين: الإنسان والله. ان يكون الإنسان الآخر شخصاً بالنسبة لنا، فهذا ما نستطيع إدراكه وفهمه. أما كيف يكون الله شخصاً بالنسبة للإنسان؟ هذا ما يمكن ان يرصده الإنسان أثناء مناجاته الحقيقية، وما يعتريه في تلك الأثناء من تجارب. في المناجاة، يجرب الإنسان التحدث إلى شخص مطلق. انه يلتفت إلى شخص رغم انه لا يراه. ليس بمستطاعه التواصل مع ذلك الشخص بأي من حواسه، إلا انه يرتبط بذلك الشخص بحيث لا يدرك حتى هو كيف يتم هذا الترابط. لأن المناجي يقول لله (أنت). اللهم أنت كذا، اللهم أنت كذا، اللهم افعل كذا، اللهم افعل كذا. وإذن، فالإنسان حيال نوعين من الأشخاص. شخص محدود بالزمان والمكان، وشخص متعال على الزمان والمكان، ومطلق بكل المقاييس، إلا انه في الوقت ذاته شخص له سمات من سنخ الاستقلال والحرية والقدرة وتعذر التنبؤ

به. والآن كما اننا حينما نعطف الإرادة الحرة على الشخص الإنساني، فنتعامل مع هذا الشخص، فإن هذا لا ينبع من إرادتنا الحرة وحسب، بل هو الذي يحافظ على هذه الإرادة، كذلك عطف الإرادة على الله وهو أساس الإيمان، لا ينبع من الإرادة الحرة فحسب، بل هو الذي يكفل المحافظة على حرية الإرادة بأسمى أشكالها الممكنة. الإرادة الحرة المعطوفة على البشر الأحرار هي الأساس لفلسفة الأخلاق وفلسفة المجتمع. والإرادة الحرة المعطوفة على الله هي أساس الإيمان والدين. وهنا نكون قد وصلنا إلى تعريف الإيمان.

رابعاً: الإيمان في هذا التعريف الذي أطرحه ليس عقيدة، كالاعتقاد مثلاً بأن لهذا العالم خالقا وإلها. **ولا هو يقين، ولا هو علم أو فلسفة. إذن، ما الإيمان؟ الإيمان** (عمل). جوهر هذا العمل وأساسه هو ان الإنسان بانجذابه إلى الله يفقد ذاته المحدودة أمام الله ليصل إلى ذاته الحقيقية، أي الذات التي يجب ان يكونها. الإيمان يواكب عناصر (الثقة) و(العشق) و(الشعور بالأمن) و(الأمل). انه مواجهة الإنسان لله بشوق ووجد. في الإيمان يتقابل شخصان أحدهما محدود والآخر مطلق. وهكذا فالإيمان حيوية عميقة لوجود الإنسان. كيف يفقد الطفل ذاته في أحضان أمه، ويسلم نفسه لوالدته ويثق بها من أعماق وجوده، كذلك هو الإيمان أو هكذا هو الحال عند مواجهة الله. سائر الأمور ما هي إلا مظاهر وأشكال للإيمان. ليس الإيمان ان يعتقد الإنسان ان للعالم إله. فهذه عقيدة، وهي عقيدة صالحة حسنة. ولكنها ليست الإيمان. انها عقيدة كسائر العقائد التي نتبناها. كما ان الإيمان ليس اليقين. فقد نكون على يقين من ان للعالم إلها. اليقين حالة يمكن ان نحققها في الآخر عبر الإيحاء والتلقين، وقد يكون يقيناً بشيء باطل. اليقين هو ان يعتقد الإنسان بمسألة إلى درجة يتأكد معها ان خلافها غير ممكن. والإيمان ليس حتى العلم، فقد يتوافر المرء على معارف إلهية وعلم بجملة قضايا يرصفها إلى جانبها ليستنتج منها ان العالم لابد وان ينتهي إلى واجب الوجود. هذا علم لا يساوي الإيمان. فلو طالعنا صفات المؤمنين وأحوالهم في القرآن الكريم لألفينا ما قاله القرآن عن أحوال المؤمنين وأوصافهم بالنحو الذي يعرفنا على حقيقة الإيمان في القرآن؟ لم يقل القرآن ان المؤمنين هم من يعتقدون ان للعالم إلها، بل ان مفردة العقيدة لم ترد في القرآن أصلاً. اننا حين نراجع أحوال المؤمنين في القرآن نواجه جملة حالات وجودية، فمثلاً، المؤمنون هم الذين إذا واجهوا الحق واستمعوا إليه تفيض أعينهم من الدمع. انهم من يبصرون آيات الله في العالم. وهم من يشفي

القرآن آلامهم، ومن تطمئن قلوبهم لذكر الله، و... الخ[1]. المؤمن من يخرج عن ذاته ليعيش مع الله. جاء في الإنجيل: ان من أراد الحفاظ على نفسه فعليه ان يفقد نفسه، ومن فقد نفسه وجد نفسه[2]. ان هذه الذات التي لكل واحد منا هي سجننا. هذه الذات التي صيغت لنا من السجون الأربعة: التاريخ، والمجتمع، واللغة، والجسم، هي مصدر عذابنا وآلامنا. الإيمان بهذا المعنى له بالطبع استحقاقات اجتماعية. الإنسان المؤمن بهذا المعنى الذي نذكره ينظر للسياسة بصورة مختلفة، وكذلك للعلاقات الإنسانية، ويرى العالم بشكل متفاوت. مثل هذا الشخص ينشد نظاماً اجتماعياً يتلاءم مع هذا المعنى للإيمان. ليست المسألة ان المؤمن ينشغل بباطنه فقط ولا يتدخل في شؤون المجتمع والسياسة. هذا سوء فهم ينبغي ان لا يحصل. النقطة التي أود التشديد عليها هو ان الإيمان فعل ينبع من كل وجود الإنسان، والإنسان المؤمن يندك بقضية الإيمان من أعماق وجوده. اننا قد نستخدم أحياناً مثل هذه التعابير في حياتنا اليومية فنقول مثلاً انني استمتعت بالموسيقى الفلانية بكل وجودي، أو استمعت إلى المحاضرة الفلانية بكل وجودي. تارة ينظر الإنسان ويرى، وتارة ينهمك بكل وجوده فيما يرى فيتحول كل وجوده إلى التركيز على ذلك الشيء. معنى الإيمان نفهمه أفضل حينما نعيد دراسة الإرادة الحرة للإنسان والتي تصنع للإنسان هويته. الإرادة الحرة التي تحدثنا عنها لها هوية غير مكتملة. إذا راجع الإنسان باطنه لألفى ان هذه الإرادة الحرة تأتي من مكان ما كما تأتي الطاقة، وإذا انقطع تيارها فلن تكون ثمة إرادة. للإنسان دائماً تجربة غير تامة وستبقى غير تامة إلى الأبد. انه شعور أعيشه وتعيشونه أنتم ويعيشه الجميع، وهو ان هناك مهمات غير مكتملة يخشى المرء ان يموت قبل ان تتم وتكتمل. انه شعور موجود لدى الجميع. أحدهم يقول مهمتي ان أربي الأطفال الذين ما يزالون صغاراً، فإذا قضيت نحبي بقيت هذه المهمة غير مكتملة. وآخر يقول أخشى ان لا تكتمل مهمة نيلي الدكتوراه. وثالث يقول أريد بناء بيت وأخشى ان لا يتم. وآخر يقول أروم بناء البلد، وهكذا...كل إنسان له غايات يطمح إليها ويخشى ان لا تتم ويسبقها إليه الموت. وما أجمل ما قال سعدي الشيرازي:

لا يخرج من العالم أحد إلا بحسرة، ما عدا شهيد العشق الذي تقتله سهام الحبيب.

---

(1) [وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ] (الإسراء: من الآية82)، [أَلَا بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب] (الرعد: من الآية28)، [وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ] (المائدة: من الآية83).

(2) فإن من أراد أن يخلص نفسهَ يُهلكها، ومن يهلك نفسه من أجلي يجدها. إنجيل متى الإصحاح (16 - 25).

هذه الحسرة التي يشير إليها سعدي، والتي تصاحب مغادرة العالم هي بالتحليل النفسي عبارة عن الشعور بعدم اكتمال الحياة. أي ان الحياة أشبه بأغنية غير مكتملة! وهكذا هو الفن التراجيدي الذي ينظر للحياة بوصفها أغنية غير مكتملة، وهي بالنسبة لي ولكم حقيقة لا تبلغ نهايتها أبداً بل تنقطع قبل الاكتمال. انها تنقطع تماماً حيث نظن انها يجب ان تتواصل. ومن ثم لا يقيض للإنسان أبداً ان يشعر بأنه حقيقة تامة. بل يعيش دوماً شعور عدم الاكتمال. وحينما يؤمن بالله فهو في الواقع يرنو إلى إنقاذ نفسه من هذا النقصان. الإنسان المؤمن يسلم هويته غير التامة إلى المبدأ الذي تنبع منه الإرادة الحرة، وبهذا يصبح الإنسان إنساناً. شعور الإنسان بعدم الاكتمال يمكن ان يمثل مقدمة للإيمان الحقيقي. وحتى لو لم يتسرب هذا النقصان إلى وعي الإنسان، فهو همٌّ يقضّ مضجعه ويقلقل أحشاءه لا شعورياً. أساس كل هموم الإنسان هو هذا النقصان وعدم الاكتمال. الإنسان المؤمن يكتسب الاطمئنان والأمان. وإذن، فالإيمان ينشأ من تلك التجربة، ولهذا الإيمان هوية متجددة. انه ليس بالشيء الذي يظهر فجأة ويبقى. بل انه لن يكون موجوداً إذا لم نجدده، شأنه شأن المحبة والعشق. هذه الأمور بلغة علماء النفس والمحللين النفسيين، أمور ترويضية. الإيمان أمر ترويضي. ويجب ان يبقى متحركاً حيوياً على الدوام. ومثل هذا الإيمان بالنحو الذي ذكرته، هو أكثر الأعمال التي يمكن ان يقوم بها الإنسان حريةً. فهل من أسر يمكن ان ترونه في مثل هذا الإيمان؟ في الإيمان المتجذر في أعماق وجود الإنسان لا تخضع إرادتنا الحرة لأغلال العوامل الخارجية. بالإيمان لا تُنقَض حريتي أنا الإنسان، وليس هذا وحسب، بل تكتسب الحرية ذروة تحققها، لأن ما أقوم به هو العمل الأكثر تحرراً والأوفر معنى من بين كل الأعمال التي أستطيع ممارستها لإغناء حرية إرادتي وتكريسها.

خامساً: إذا كان هذا هو الإيمان، فسيكون من المتعذر وجود إيمان متحرك حيوي في أي نظام من الأنظمة الاجتماعية. لا يمكن لمثل هذا الإيمان ان يكون تقليدياً. انه إيمان يستدعي النزول إلى الساحة، والنزول إلى الساحة اختيار ليس فيه تقليد. الشك لا يتعارض مع هذا الإيمان، فالإيمان يتموضع في حالات عديدة. والإنسان ليس وجوده على حرارة واحدة دائماً. لذا ينتاب الإنسان المؤمن الشك، واليأس، وسائر الأحوال الأخرى. بيد انه يحاول ان ينهض بنفسه تارة أخرى. الذي لا ينسجم معه الإيمان بالمرة هو التقليد. بمعنى ان ننظر ماذا يفعل الآخر فنفعل مثله بمجرد التبعية. ثمة في التقليد أسر. التبعية والتقليد في القضايا المصيرية للإنسان تقتل الحرية. إذا لم يتوفر في النظام الاجتماعي ما يحافظ على هذا الإيمان، بمعنى ان النظام الاجتماعي مصمم بالشكل

الذي يتعارض مع حيوية الإيمان وحركيته، فلا مناص من إعادة تشكيل ذلك النظام بما يتناسب وحيوية الإيمان وحركيته. الثقافة التي يطرح فيها الإيمان بوصفه تقليداً، ويطرح فيه الله على انه شيء أو إنسان عظيم جبار قهار لا يتسنى التواصل معه في إطار علاقة (انا) و(أنت)، هي بالتأكيد ثقافة ناسفة للإيمان. إذن، لا يتسق الإيمان مع النظم الاجتماعية كافة أو مع جميع الثقافات كيفما كانت. الذين يهمهم ازدهار الإيمان في مجتمع ما عليهم النظر إلى طبيعة النظام والثقافة السائدين في ذلك المجتمع. هل بوسع التجارب الإيمانية النمو والازدهار في ذلك المجتمع أم لا؟ النزعة الشكلية آفة الإيمان. إذا أردنا معرفة هل ثمة إيمان في مجتمع ما أم لا، فمن غير الصواب ان ننظر إلى ظواهر أفعال الناس في ذلك المجتمع. بل علينا التوغل إلى تجاربهم الإيمانية لنرى ما هي وما طبيعتها. وإذا رمنا توفير تربية وتعليم دينيين لأبناء مجتمع من المجتمعات، يجب ان لا نراوح عند النزعة الشكلية، بل يتعين علينا النظر أي أنظمة التربية والتعليم بمقدوره إحياء التجارب الدينية للأطفال. علينا النظر في الفعل الفلاني الذي نقوم به باسم الدين والكلام الذي نطلقه باسم الدين، أو الخطة المعينة التي نحاول تطبيقها في المجتمع باسم الدين، ما الذي تتركه عملياً من آثار. ينبغي التدقيق فيما يتفاعل ويحصل داخل وجدان الأفراد، وإلا فظواهر الأمور ممكنة التصريف بهذا الشكل أو ذاك. النزعة الشكلية آفة الإيمان. لا يعني هذا القول ان الأشكال أمور زائدة ينبغي ان ترتفع ولا تكون، بل الصحيح هو ان تصب الأشكال في خدمة التجارب لتعبر عنها وتنبثق منها وتنسجم معها. الأصل هو التجارب. وهذا هو سر كفاح العرفاء قاطبة. أتباع الغزالي وأتباع الرومي أرادوا إحياء هذه التجربة، وكان ثمة فريق وقعوا في أسر الشكليات شددوا على نحو متخشب جامد على قوانين الحلال والحرام فقط، ولم يأبهوا أبداً لتجارب الناس، بينما ركز العرفاء على أرواح الناس وقالوا: لابد من إحياء الأرواح وتفجير طاقاتها. العرفاء الذين كتبوا عن أسرار العبادات كتبوا في الواقع عن هذا الجانب. العبادات أعمال إذا صبت لصالح تلك التجارب الوجدانية كان لها قيمة كبيرة، وإلا خسرت قيمتها وجوهرها. الإفتاء، الدعوة إلى الدين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر الأمور الأخرى ينبغي ان توظف لخدمة تلك التجربة الدينية. الإلهيات يجب ان تضطلع بمهمة الإفصاح عن تلك التجربة الدينية وإحيائها.

إذا حسب البعض في المجتمع ان الإيمان بضاعة من البضائع يمكن إقناع الناس بها عن طريق الدعاية، كالدعاية الإذاعية والتلفزيونية مثلاً، أو انه قانون يمكن تطبيقه بالقوة والإكراه، أو آيديولوجيا يمكن حقن الشباب بها، أو انه مجرد علم إلى جانب العلوم

الأخرى ينبغي تأليف كتب حوله وإعداد أساتذة مختصين به، فهم على خطأ جسيم. الإيمان هو الخيار الإنساني الأكثر حرية ومصيرية وحرمة. أي كلام أو ممارسة تمسّ هذا الانتخاب الحر وتنال من حرمته، تعدّ خيانة للإيمان وان جاءت باسم الدين. اتضح من التحليل أعلاه ان الإيمان بمعنى المواجهة المشوقة لله لا تحصل إلا بتحرر فكر الإنسان من أسر أنماط الجزم كافة. وما أعنيه هو الأسر حيال الجزميات، وليس التصديق المنطقي الواعي لقضية أو مبدأ عقيدي. الفكر الأسير المقلد لا يقيض له الانجذاب المشوق إلى الله. ذكرنا ان الإيمان التقليدي تركيبة متناقضة باطلة. قد تكون هناك عقائد يفرزها التقليد، بيد ان العقيدة ليست هي نفسها الإيمان. هناك الكثير من الأفراد لهم معتقداتهم الدينية التقليدية، إلا ان معتقداتهم هذه ليست هي الإيمان. إذ ليس الإيمان سهلاً وزهيد الثمن بحيث يكون متاحاً لأي إنسان. الإيمان أمانة الله العظيم، وحمل هذه الأمانة يستدعي لياقة عالية[1].

(1) ثمة في النصوص الدينية العرفانية الإسلامية كلمات جد عميقة وماتعة حول (لقاء الله) الذي لا يقتصر على الآخرة. وقد أولى المتألهون المسيحيون في القرن العشرين هذه القضية اهتماماً بالغاً. والبحوث ذات الصلة بكون الله شخصاً (شخص غير محدود وغير مشروط) والمتعلقة بالانجذاب الذي يطبع الإيمان كما وردت في أعمال(كارل رانر)و(بول تيليش) تتعلق بهذه الموضوعة المهمة. وفيما يخص هذه الفكرة أيضاً وضع المتأله البروتستانتي الشهير (برونر) كتاباً ممتازاً عنوانه (الحقيقة بمعنى مواجهة الله): Wahrheit Als Begegnung.

- 4 -

الإيمان والنبوة

ينهض الدين الإسلامي قبل كل شيء على فكرة الإيمان بالأنبياء ونبي الإسلام (ص) بخاصة. إيمان البشر بوجود الله مسألة، وانبثاق دين معين على شكل نظام عقيدي وشريعة في أوساط أمة من الأمم مسألة أخرى. الثانية من المسألتين تبتني على الإيمان بالنبوة. في مقاربة البشر لظاهرة النبوة واجه الناس خصائص معينة لهذه الظاهرة، فاجترحوا تفاسير خاصة لها. لقد كان الأنبياء أشخاصاً لهم مميزات خاصة سواء من حيث العلوم والمعارف التي عرضوها أم من حيث خصالهم ونمط حياتهم. انهم على كل حال لا يصنفون ضمن الأنماط المعروفة للأفراد. تأمل المفكرون من الناس في الاسم الذي يطلقونه على هؤلاء الأفراد المميزين وكيف يصح ان يفسروهم. وقد أسفرت مساعي البشر لتفسير ظاهرة الأنبياء والنبوة عن معتقدات شتى ظهرت بين المجاميع الإنسانية المختلفة. وانتهج كل واحد من المتألهين المسلمين منحى معيناً في مقاربة هذه القضية. وقد سبق ان عرضنا باختصار نقاط التباين في تعاطي الحكماء والمتكلمين مع قضية النبوة.

المسألة التي شغلت حكماءنا تمثلت في السؤال: الإنسان النبي أي سنخ من الناس هو؟ فهم مثلما يدرسون جميع (الموجودات) درسوا هذا (الموجود) أيضاً. ولهذا قال الحكماء في تعريفهم للنبوة: النبي إنسان بلغت لديه ملكة الإدراك العقلي وملكة الإدراك الحسي وملكة التأثير تخوم الكمال. ونتيجة لهذا الكمال الشامل صار بوسعه سماع كلمة الله ورؤية الملائكة واستلام كل أو معظم المعلومات من الله بحسب مرتبته في النبوة، وصارت الكائنات مطيعة له بإذن الله[1]. هذا هو الإنسان النبي، وعلى

(1) جوهر مراد عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق زين العابدين قرباني، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة الإيرانية، الطبعة الأولى، 1993: ص364 - 367.

حد تعبير البعض: سلطان العالم الأرضي وخليفة الله في الأرض. تفاسير من هذا القبيل صاغها الحكماء لتفسير ظاهرة النبوة، وكان الغرض منها إيضاح أي إنسان هو النبي من حيث القوى النفسية.

على ان منحى علماء الكلام المسلمين في هذا الباب يختلف عن منهج الحكماء. فقد فسر المتكلمون المسلمون النبي بأنه: إنسان يبعثه الله للبشر ليبين لهم ما يطيعون به الله وما يجتنبون من معاصيه حتى يتمكنوا عن هذا الطريق من تنظيم شؤون معاشهم ومعادهم، ولا يكون الباري قد أهمل خلقه[1]. هذا المنحى الكلامي في التعاطي مع موضوعة النبوة يقوم على جملة مفاهيم كلامية ويستمد مؤونته من عناصر فكرية تختلف عما أثاره الحكماء من مفاهيم. ينهض التعريف الكلامي للنبوة على فكرة العدل الإلهي. بمعناه الكلامي، وبتصور معاني الطاعة، والمعصية، والتكليف، والتشريع، والأهم من كل ذلك مفهوم (إرسال الرسول) وكل هذه مفاهيم تنتمي لعلم الكلام. تمتاز المفاهيم الكلامية بسمات خاصة. والواقع ان العثور على معان مستساغة لمثل هذه المفاهيم الكلامية يواجه مشكلات أكبر مما يواجهه استيعاب المفاهيم الفلسفية من مشكلات. ينبغي القول ان المتكلمين المسلمين عالجوا في إطار قضية النبوة أكثر ما عالجوا مفهوم إرسال الرسول. فكانت الموضوعة المحورية لمباحث متكلمينا فيما يتصل بمسألة النبوة وطريق إثبات صدق النبي هي: هل ان هذا الإنسان المعين رسول من قِبل الله؟ وليس: هل يتمتع هذا الإنسان المعين بكذا وكذا من القوى النظرية أم لا؟ وهل بمقدوره التصرف في الكائنات أم لا؟ أو ما هو مدى ملكة الخيال لديه؟ الأدلة التي ساقها المتكلمون لإثبات صدق الأنبياء تبتني على هذا المحور وتقوم على مثل هذا التصور لمعنى النبوة. بالطبع ثمة في المنظور الفلسفي معان خاصة لهذا (الإرسال) أو (البعثة) بيد ان المتكلمين لا يأخذون بها.

نظراً الى ان تصور المتكلمين للنبي هو انه إنسان بعثه الله الى الناس، فقد أثيرت قضية فحواها: بأية طريقة يمكن إثبات ان مدعي النبوة صادق في ادعائه هذا؟ كيف يمكن التأكد من صحة ادعاء الرسالة؟ هذا مبحث خاض المتكلمون في تفاصيله بإسهاب، ولكن إلى أي مدى كان لإيمان البشر بالأنبياء طوال التاريخ الإنساني صلاته القريبة بهذه المباحث والمسائل وحلولها، فهذا موضوع مستقل آخر. فيما يخص آلية التأكد من صدق الأنبياء، ثمة نزاع جذري بين الأشاعرة والمعتزلة. يعتقد المعتزلة ان

---

(1) ثروة الإيمان. عبد الرزاق اللاهيجي، ص85.

الأشاعرة لا يحددون طريقاً للتأكد من صدق الأنبياء، ذلك ان طريق إثبات صدق الأنبياء هو الحسن والقبح العقليان وان الله لا يفعل القبيح، وحيث ان الأشاعرة لا يعتقدون بالحسن والقبح العقليين، إذن لن يبقى ثمة سبيل موثوق متين لإثبات صدق الأنبياء. وتتماشى آراء متكلمي الشيعة في أصول هذه القضايا مع آراء المعتزلة. فقد ساروا على النهج نفسه الذي اختاره المعتزلة. جاء في الكثير من الكتب الكلامية ان الطريق إلى إثبات صدق النبي هو (المعجزة). بل ان كوكبة من المتكلمين ومنهم اللاهيجي في (ثروة الإيمان) حصروا الأمر بهذه الطريقة مؤكدين ان السبيل الوحيد لإثبات النبوة هو المعجزة[1]. وهناك مؤلفات أخرى لم تحصر الأمر في المعجزة، بل وذكرت طرقاً عقلية أخرى منها جمع القرائن والشواهد واستخلاص العلم من القرائن بصواب ادعاء النبي. ومن هذه الكتب يمكن الإشارة إلى (تثبيت دلائل النبوة) للقاضي عبد الجبار، و(المحصل) و(تلخيص المحصل) للفخر الرازي، ونصير الدين الطوسي. يبدو لي ان الذين حصروا طريق إثبات النبوة بالمعجزة، لم يروموا دحض فكرة ان القرائن تفيد العلم بالنسبة لبعض الأفراد من البشر، إنما توخوا تأكيد انه لو تقرر خوض سجال وفتح باب التشكيك والمعارضة والإنكار فإن تلك القرائن لن تعود مفيدة للعلم وستنحصر الطريقة بالمعجزة. أياً كان، نقاشنا ينصب على إثبات النبوة عن طريق المعجزة.

يقول المتكلمون إن (طريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده) والمعجزة في تصوراتهم هي: (ظهور الأمر الخارق العادة خال عن المعارضة والمقرون بالتحدي والموافق لدعواه)[2].

طبقاً لهذا الادعاء والتعريف، يكون شكل المسألة في نظر المتكلمين انه حينما يدعي شخص الرسول الرسالة ويقول إنني بعثت من قبل الله فإنه يدعي حصول شيء غير طبيعي وهي الرسالة من جانب الله. ولأجل ان نتأكد هل هو صادق في ادعاء هذه الظاهرة غير المألوفة أم لا، بمعنى: هل يوحى إليه فعلاً أم لا، نقول له: لأن إرسالك في حال صدق دعواك مما لا يمكن ان نعزوه لغير الله، فالسبيل إلى إثبات دعواك هو ان يظهر الله على يديك ظاهرة غير طبيعية أخرى لا يمكن إرجاعها لعامل غير الله (ظاهرة خارقة للقانون)، أي ان الله يمنحنا مباشرة علامة يمكن الاستعانة بها على الاقتناع بصدقك في دعواك. هكذا قارب المتكلمون هذه الإشكالية.

---

(1) ثروة الإيمان: ص93.

(2) تجريد الاعتقاد. نصير الدين الطوسي، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1407هـ: ص214.

وقد سجلوا ثلاث مؤاخذات على هذه المقاربة: المؤاخذة الأولى: بأي معيار يمكن ان نعلم ان ظاهرة ما من أفعال الله الخاصة ولا يمكن ان تعزى لأي عامل سوى الله. كيف يتسنى القول ان ما يظهر على يد النبي كمعجزة على حد تعبير اللاهيجي لا يتم إلا بإرادة خاصة من الله؟ هل ثمة معيار أو مناط لتحديد هذه المسألة؟

المؤاخذة أو الإشكال الثاني هو على افتراض اتضاح المشكلة الأولى وارتفاعها، كيف يمكن التأكد من ان الله أظهر هذا الشيء غير الطبيعي تصديقاً للنبي في ادعائه النبوة، أي كيف نتأكد من وجه التصديق هذا؟

والإشكال الثالث: كيف نعلم ان الشخص الذي صدّق الله نبوته صادق في دعواه بالتأكيد. إذا أمكن ان يتكلم الله كالإنسان ويفصح عن ان هذا الشخص هو رسولي، فكيف أيضاً يمكن الاقتناع انه رسول الله حقاً؟ أي ما الذي يجعلنا نقتنع ان الله لا يتكلم بخلاف الواقع وإنْ من باب المصلحة؟ ومن الطبيعي ان هذه المسألة تبتني على فكرة ان الله لا يكذب. ولكن ما معنى ان الله لا يكذب؟ وما وجه هذا الامتناع؟

طائفة أخرى من المتكلمين ممن أرادوا الإفلات من هذه المؤاخذات والنقاشات، قدموا تحليلاً آخر للمسألة. للمثال يمكن الإشارة إلى تحليل ابن تيمية في كتاب (النبوات). فهو يسوق في هذا الكتاب بحوثا تفصيلية ينتهي منها إلى القول انه لأجل التأكد من صدق النبي في ادعائه النبوة ينبغي الالتفات إلى ان معرفة النبي كمعرفة المتخصصين. فمثلاً يشتهر البعض بأنهم متخصصون في الطب، وللطبابة خصوصيات أينما رآها الإنسان أدرك ان صاحبها طبيب. والنبوة أيضاً على هذه الشاكلة، وعن هذا الطريق يتجلى الموقف من النبي في المجتمع البشري، والواقع ان تشخيص النبوة يرتكز على التجارب الإنسانية: فالبشر على امتداد تجاربهم التاريخية مع الأنبياء استطاعوا تحديد مميزات النبي وباتوا يعرفون أي سنخ من الناس هو النبي وماذا يقول؟ وإلى ماذا يدعو وكيف يتصرف؟ لقد فتح البشر مسبقاً حساباً خاصاً للأنبياء وأينما وجدوا إنساناً تتوافر فيه المميزات الخاصة للنبي، قبلوه في عداد الأنبياء. بعد ان يقرر ابن تيمية هذه الفكرة يسوق الكثير من الإسنادات لتقريب الفكرة إلى الذهن. فيقول مثلاً: حينما ادعى نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) الرسالة، سأله عم خديجة الذي كان يعرف النبي مسبقاً بعض الأسئلة، وبعد استماعه للإجابات قال: لقد نزل عليه الناموس الذي نزل على غيره من الأنبياء. فقد كان عم خديجة وأمثاله أشخاصا يعرفون مميزات الأنبياء ويعلمون ما النبوة. وحينما شاهد تلك السمات في نبي الإسلام (صلى الله

عليه وآله وسلم) علم انه نبي. ويسوق ابن تيمية مثالاً آخر من قصة المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة وتحاوروا مع سلطانها، فيقول: دخل سلطان الحبشة عن هذا الطريق أيضاً فسألهم لأي بيت ينتمي هذا الرجل الذي ادعى فيكم النبوة؟ وإلى ماذا دعاكم؟ وما سيرته وماضيه؟ ومن أي سنخ كلامه؟ واعتقد عن هذا الطريق ان محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) نبي مرسل. يتساءل ابن تيمية لماذا نسلك طرقاً ملتوية صعبة ولا نقول ان البشر لديهم تجربة بشأن النبوة؟ وهو يعترف طبعاً ان ظهور الأمور الخارقة للعادة على أيدي هؤلاء النفر من جملة العلامات على نبوتهم، وغالباً ما جاء هؤلاء بخوارق ومعاجز[1]. الطريق الذي سلكه ابن تيمية يشبه طريق العرفاء، فجلال الدين الرومي يقول في هذا الصدد: الرضيع الجائع حينما يعطوه حليب الأم هل يقول أأتوني بحجة لكي أتناول هذا الحليب! البشر الظامئون إلى الحقيقة المطلقة لا يطالبون الأنبياء بالحجة، لأنهم بالاستماع لكلامهم ومواجهتهم والتعرف إليهم يتذوقون طعم الحقيقة. وابن تيمية يقول ان البشر انجذبوا إلى الأنبياء، وتبينت لهم خصائص الأنبياء في انجذابهم هذا، وهي خصائص أينما شاهدها الإنسان حكم على صاحبها بأنه نبي. حينما ترتفع كافة الاحتمالات الأخرى من قبيل ان يكون هذا الشخص كاهناً أو شاعراً أو مفترياً أو مجنوناً، فلن يبقى سوى احتمال واحد هو النبوة.

أما المتكلمون فإنهم لم يأتوا بأفكار واضحة لدحض الإشكال الأول أي كيف نتأكد ان الحادثة خارقة للقانون وانها من فعل الباري بمعنى ان الباب أمام احتمالات ان يعزى الأمر الخارق للعادة إلى القوى النفسية لمدعي النبوة وهي قوى غامضة لكنها قد تكون متوفرة لدى الإنسان، أو ان يعزا إلى علل مجهولة أخرى وسواء كان هذا أم ذاك فستدخل الظاهرة ضمن حدود القوانين الطبيعية ذات الصلة هذا الباب لم تغلقه على نحو حاسم أفكار المتكلمين وطروحاتهم، بمعنى انهم لم يقدموا معياراً واضحاً في هذا الميدان، وكثيراً ما حاولوا إيضاح الفكرة بالأمثلة. فقالوا مثلاً ان الخوارق إذا كانت من قبيل إحياء الموتى أو ما طلبه نمرود من إبراهيم (عليه السلام) الإتيان بالشمس من المغرب فحينئذ يستطيع الإنسان القطع بأنها متصلة بإرادة الله فقط ولا يتسنى ردها إلى أي عامل آخر. ومقولة عدم إمكانية المعارضة في عصر النبي، لا تعالج هي الأخرى المشكلة المطروحة. ومن جهة أخرى يتعذر على الإنسان الجزم بأن هذا الأمر الخارق غير ممكن المعارضة إلى الأبد. وحتى لو تم الجزم بهذا، يبقى الإشكال قائماً وهو

---

(1) النبوات. ابن تيمية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ: ص37 - 39.

ان هذا الأمر الخارق الذي لا يتكرر قد يكون صنيعة القوى النفسية لمدعي النبوة، أو انه حصيلة علل مجهولة أخرى. هذا مع ان نصير الدين الطوسي يذكر في (تلخيص المحصل) ان مثل هذه الاحتمالات غير واردة، وان الناس العاديين حين يواجهون مثل هذه المعاجز ينعقد في قلوبهم اليقين على ان هذه الظواهر من عند الله[1]. أسلفنا ان السؤال اللاحق هو ان نفترض اقتناعنا بأن الظاهرة المعينة التي تحدث لا يمكن ردها إلا إلى الله تعالى، ولكن كيف يمكن الوثوق بأن هذه الظاهرة المعجزة صدرت لتصديق نبوة الشخص الذي يدعي النبوة؟ أي كيف يتسنى اكتشاف ان الله فعل هذا لتصديق نبوة فلان من الناس؟ وما آلية اكتشاف هذا العلم وظهوره؟ في معرض الإجابة عن هذا السؤال قال المتكلمون ان هذا علم عادي يحصل لدى الإنسان، وساقوا مثالاً يقول انه لو ادعى أحد الناس في حضرة السلاطين انه رسول هذا السلطان، وقال ان علامة رسالتي هي ان ينهض السلطان الآن خلافاً لعادته ثلاث مرات ثم يجلس. وفي تلك الأثناء فعل السلطان ما قاله المدعي حقاً وهو بخلاف المألوف من ذلك السلطان، أي انه نهض وعاد للجلوس ثلاث مرات من دون ان يتفوّه بأية كلمة، عندئذ يحصل لدى الحضور علم بأن هذا الرجل صادق في ادعاء رسالته، والحقيقة ان فعل السلطان لا يعني سوى تصديق تلك الدعوى. هذا تشبيه ورد في كتابات الخواجة نصير الدين الطوسي، واللاهيجي وغيرهما. سبق ان ذكرنا ان محور مباحث المتكلمين هو قضية الرسالة وإثباتها، وهو معنى كلامي تماماً. وفي التقرير الذي أوردناه نراهم ينشدون صدق شخص معين في دعوى الرسالة، فكأنهم يقولون ان القضية هي ان مدعي النبوة يقول إنني وإياكم مخاطبون في حضرة الخالق وأنا رسوله، والدليل على صدق دعواي هو ان الله الذي يُظهر الظواهر دائماً عن طريق محدد ولأجل تصديق رسالتي سيُظهر هذه المرة إحدى الظواهر بطريقة غير مألوفة، فيخرج مثلاً حيواناً أو ينبوعاً من صخرة صماء، أو ان سيحيي الموتى، ويحدث هذا فعلاً، ويكون ثمة تحدٍّ ويبدو الفعل غير قابل للمعارضة أو التقليد. يرى فريق من المتكلمين انه في مثل هذه الحالة لا يمكن ان يدل حدث هذه الظاهرة غير الطبيعية إلا على تصديق رسالة المدعي[2]. بيد

---

(1) هل يقول الطفل لأمه أأتني بحجة كي أرتوي من لبنك؟ المثنوي جلال الدين الرومي، الدفتر الأول، البيت 3597، (نيكلسون).

(2) يمكن ملاحظة تفاصيل هذه الإشكالات في كتاب (تلخيص المحصل) لنصير الدين الطوسي، تحقيق عبد الله نوراني، منشورات مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة مك غيل، طهران 1980، ص350 - 367.

ان متكلمين آخرين سجلوا إشكالاً رئيسياً على هذا التشبيه فقالوا: ما قيل بخصوص محضر السلطان أمر يتعلق بعالم البشر ويقوم على أساس عقد إنساني، أي في عالم البشر، إذا فعل السلطان وهو أحد البشر، مثل هذا الفعل أمام الآخرين، سيُفهم من فعله هذا المعنى. فالبشر يوجد بينهم مثل هذه التعاقدات التي يتفاهمون بواسطتها في مثل هذه الحالات، ولكن كيف يجوز سحب هذه العقود على عالم الألوهية؟ وليس هناك عقد بين الله والإنسان على مثل هذه الحالات. هذا إشكال سجّله ابن رشد في مناقشاته الكلامية في (مناهج الأدلة)[1].

أما الإشكال الثالث فهو إذا صدّق الله نبوة أحد الناس، فكيف يمكن التصديق انه نبي فعلاً؟ هذا إشكال ورد على الأشاعرة فقيل لهم انكم حين لا تعتقدون ان الله لا يفعل القبيح ولا تؤمنون بالحسن والقبح العقليين، كيف يمكنكم معالجة الإشكال الثالث؟ فما الضير في ان يصدق الله إنساناً كاذباً؟

المعتزلة وسواهم صرحوا بأن هذا إشكال ممكن التذليل في حال آمنا بالحسن والقبح العقليين للأفعال، ثم نقول حيث ان الله عالم مطلق وغني مطلق لذلك لا يصدر عنه القبيح، وتصديق الكاذب قبيح لا يصدر عن الله إطلاقاً.

إذا ثُلمت فكرة الحُسن والقُبح العقليين للأفعال، ولم نستطع تصور معنىً للحسن والقبح العقليين، بقي الإشكال الثالث قائماً. فمثلاً لو تبنى شخص في هذا الباب رأيَ العلامة الطباطبائي بشأن الإدراكات الاعتبارية في كتابه (أصول الفلسفة) وقال إن الحُسن النفس أمري(اي الحسن بذاته من دون نسبته الى شئ آخر) والقُبح النفس أمري(اي القُبح بذاته من دون نسبته الى شئ آخر) لا معنى لهما، وما هذه إلا قضايا إنسانية واعتبارية، بقي الإشكال الثالث قائماً على حاله.

ينبغي القول ان كافة هذه الصعوبات والإشكالات تتبدى حينما يكون إثبات النبوة عن طريق المعجزة على النحو الذي قاله المتكلمون. ولا يلاحظ أسلوب استدلال المتكلمين في القرآن الكريم. ففي هذا الكتاب السماوي لم تذكر القضية على هذا النحو، بل ان أقوام الأنبياء طلبوا منهم آيات وقالوا لهم انكم إذ تدعون رسالة الرب وهو أمر غير طبيعي تعزوه إلى الله، إذن نريد منكم أمراً غير طبيعي آخر، تأتونا به من جانب الله. وإذا صدر منكم مثل هذا فسوف نربط بين الأمر الأول والثاني ونصدق

---

(1) انظر تقرير الاستدلال في(ثروة الإيمان) للملا عبد الرزاق اللاهيجي، تصحيح صادق لاريجاني آملي، منشورات الزهراء، ط3، 1993، ص96-93.

انكم أنبياء مبعوثون من قبل الله. هذا هو السبيل الذي سلكه الناس إلى الإيمان. يقول القرآن الكريم ان أقوام الأنبياء طالبوا بمثل هذا، غير انه لا يقول ان ثمة تلازما منطقيا بين إظهار أمر غير طبيعي وبين صدق ادعاء النبوة.

الإشكالات العديدة التي عانت منها طروحات المتكلمين دفعت كوكبة من المتألهين المسلمين لانتهاج سبيل آخر وتكوين أفكار وآراء مختلفة. من باب المثال يمكن الإشارة هنا إلى ما سجّله المرحوم العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان في مباحثه المتعلقة بالإعجاز اعتماداً على القرآن الكريم. انه يقول: موضوعية للطابع الخارق للمعجزة، فما له موضوعية هو ان يشخص مخاطبو النبي ان العمل الذي صدر لتأييد النبي عمل يرتكز على سبب غير مغلوب ولا يمكن إبطاله لا انه يرتبط بإرادة الله الخاصة فالمتاح بالنسبة لنا هو تشخيص هل هذه الظاهرة تستند إلى سبب غير مغلوب أم لا؟ وللمثال يقول: قارنوا بين شفاء المريض عن طريق الدعاء وشفائه عن طريق الدواء. حينما يتشافى المريض بالدواء نعلم ان الدواء ليس سبباً غير مغلوب وغير مقهور، إذ يمكن إبطال مفعوله بدواء آخر مما يجعل العلاج متعذراً. ولكن حين يُعزى الشفاء إلى الدعاء فلن يتاح إبطاله والتغلب عليه بأي سبب آخر. وفي مباحثه الخاصة بالإعجاز ضمن تفسير الميزان، يرى الطباطبائي كفيلسوف ان وقوع ظاهرة غير طبيعية بمعنى الظاهرة الخارجة عن نظام العلية أمراً مستحيلاً. فهو يرى ان الطابع الخارق للظواهر التي يأتي بها الأنبياء يكمن في انها لا تعزى إلى العلل المادية المعروفة، بيد ان تلك الظواهر لها علل غير معروفة وهي ليست استثناءا لقانون العلية العام. طبقاً لتصور الطباطبائي من المتعذر وقوع حدث يستند إلى إرادة خاصة من الله بمعنى الخروج على قوانين الوجود العامة. ولكن من الممكن ان يعتبر البشرُ بعضَ الظواهر غير مغلوبة، بمعنى تعذر إبطال الأثر المعنوي لهذه الظواهر والمتمثل في تركيز انتباه الإنسان على الله. ان هذه الظواهر في تأثيرها الروحي هذا من الأصالة بحيث لا يمكن معارضتها بأي شيء[1].

تأسيساً على المبنى الذي يقترحه الطباطبائي، يمكن تصور ان يكون حتى للظواهر المنضوية في إطار القوانين الطبيعية مثل هذا التأثير، ويكون هذا التأثير ذاته خاضعاً لقانون من القوانين العامة. المهم في مثل هذه الحالات هو وجود ظاهرة معينة على

(1) مناهج الأدلة في عقايد الملة. ابن رشد، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الانجلو المصرية، ط3، ص209-211.

نحو لا يقهر تشدّ الإنسان إلى الله وتجتذبه إليه. وليس ثمة تلازم منطقي بين وقوع مثل هذه الظواهر على أيدي الأنبياء وصدق دعوى نبوتهم، بيد ان وقوعها يساعد ذوي الأهلية الإيمانية على الإيمان. بعبارة ثانية: مثل هذه الظواهر هي شطر من أسباب إيمان المؤمنين وليس دليلاً منطقياً لدخولهم في الإيمان.

مزيد من التحليل لهذه الفكرة يكشف لنا ان الظواهر التي تسمى معاجز لا تتسبب في الإيمان إلا بالنسبة لأولئك الذين يمكنهم اعتبارها علامة (آية) تدل على الله. وبالنسبة للذين لا يعتبرون تلك الظواهر (آيات) إلهية، لا تثار قضية الإيمان بالنبوة عن هذا الطريق. وإذن، فوجود نوع من الارتباط بين الإنسان والله يتمثل في مشاهدة تلك الظواهر على انها (آيات)، هو شرط مسبق لإمكانية الإيمان بنبوة النبي. وهذه هي الفكرة المهمة التي تناولها الغزالي في كتاب (المنقذ من الضلال). المضمون الإجمالي لأطروحته هناك هو ان الذي يستطيع معرفة النبي هو من يكون في فؤاده نموذج مصغر لما استغرقَ فؤادَ النبي بتمامه[1]. وبهذا فالإيمان بأنبياء الله غير متاح إلا إذا سبقه إيمان بالله من خلال مشاهدة الظواهر على انها (آيات).

للعارف المسلم الشهير ابن عربي نظرية بشأن حقيقة الوحي قريبة إلى حدكبير من رؤية الغزالي. يستفاد من نظريته هذه ان معرفة الوحي وهو بحد ذاته معجزة من المعاجز، لا تتصل بالإلزام العقلي المنطقي بل ان هذه المعرفة ضرب من التأثر والانفعال من أعماق الوجود.

تقول نظرية ابن عربي: ان وحيانية الكلام ترتبط بنوعية تأثيره في الإنسان. فقد يكون (الكلام الواحد) وحياً بالنسبة لشخص ما، ولا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر. ولاكتشاف وحيانية الكلام لا ينبغي إثارة السؤال هل ذلك الكلام ينقض قوانين الطبيعة أم لا؟ وإنما يجب طرح السؤال ما الذي يفعله هذا الكلام بالإنسان مما لا يفعله كلام الآخرين. فوحيانية الكلام تتحقق إذا اتصف الكلام بأنه (كلام آخر تماماً).

بناء على هذه النظرية يكون القرآن الكريم وحيانياً بالنسبة لرسول الإسلام، أما بالنسبة للآخرين فهو وحياني حينما يكون (كلاماً آخر تماماً) في نظرهم. (الوحي بذاته وبالنسبة للجميع وبصفة دائمة) أمر لا معنى له.

أشار ابن عربي في مواضع مختلفة من كتابه (الفتوحات المكية) إلى هذه النظرية وننقل فيما يلي إحدى هذه الإشارات. مضمون كلامه باختصار وببعض التصرف هو:

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، دارالكتب الإسلامية، ط2، 1389، ج1، ص72- 88. معنى الآية المعجزة في القرآن وما يفسر حقيقتها.

(ما هو الوحي؟) الوحي (إشارة) تقوم مقام (العبارة). بالعبارة نعبر إلى المعنى المقصود، ولهذا تسمى عبارة، بينما لا يحدث في الوحي عبور من شيء إلى آخر. فالإشارة في الوحي هي عين المشار إليه.

الإفهام والمفهوم والفهم حقيقة واحدة في الوحي. والوحي يقع سريعاً إلى هذه الدرجة. وإذا لم تتمكن من إدراك اتحاد هذه الحقائق الثلاث في الوحي فلستَ ممن يتلقى الوحي... كلام الوحي هو ذلك الذي يتحلى بمثل هذه السمة... ولذا حينما يتكلم الله وحياً تصعق الملائكة، وحينما أوحى الله إلى موسى صعق موسى... إن تأثير الوحي في نفس السامع كبير السرعة والنفاذ، وهذا ما لا يعرفه سوى العارفون بالشؤون الإلهية... ولهذا حينما يكون الكلام وحياً لا يمكن تصور مخالفة أو معارضة له، ذلك ان الهيمنة الروحية للوحي أقوى من ان تُقاوم.

إن سلطة الوحي على الموحى إليه أقوى بكثير من سلطة الموحى إليه على نفسه، يقول الله[ونحن أقرب إليه من حبل الوريد](سورة ق/ 16) فيا أيها الولي؛ متى ما ظننت ان الله أوحى إليك انظر إلى نفسك هل فيها شيء من التردد أو المخالفة أم لا؟ فإذا كان ما يزال فيك شيء من التدبير والتفكير والتحليل فاعلم انك لست صاحب وحي ولم يوح إليك، أما إذا غلب عليك الوحي وغلب على بصرك وسمعك وحال بينك وبين فكرك وتدبيرك، واستولى عليك بالتمام والكمال، فاعلم عندها انه قد أوحي إليك[1].

ثمة جملة من النقاط ممكنة الاستلال من النص أعلاه: أولاً: لا يرى ابن عربي وحيانية الكلام الإلهي من جهة (العبارة) ودلالتها على المعنى الذي يقصده المتكلم، وإنما من جهة انه إشارة سريعة جداً تترك تأثيرات لا توصف في نفس الموحى إليه تسلبه تفكيره وتدبيره وتأمله ونظره تماماً. فالكلام الوحياني من وجهة نظره هو كلام الله، وهو كالله ذاته (آخر تماماً).

ثانياً: (الآخر تماماً) لا يعني نقض قوانين الطبيعة. إنما (الآخر تماماً) خصيصة لا تتعارض أساساً مع قوانين الطبيعة ذات الصلة بظهور الكلام، ولا هي في مستواها، بل تقع في مساحة أخرى.

ثالثاً: ما من كلام بوصفه مجموعة كلمات وجمل يمكن ان يكون (وحياً في ذاته) دائماً وبالنسبة للجميع. الكلام لا يكون وحياً إلا حينما يترك تأثيرات لا توصف. وأينما تحققت مثل هذه التأثيرات كان الكلام المؤثر وحياً.

---

(1) المنقذ من الضلال، الغزالي، مع إضافات الدكتور عبد الحليم محمود: ص150-148، 1394هـ.

كلمات القرآن وجمله كانت بالنسبة لنبي الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) وحياً لأنها تركت فيه مثل هذه التأثيرات. ولو تركت هذه الكلمات والجمل نظير تلك الآثار في شخص آخر، لكانت بالنسبة إليه أيضاً كلاماً وحيانياً إلهياً. فالكلام الوحياني في كل حالة، يختص بتلك الحالة.

وعليه يكون الفهم الحقيقي للقرآن هو ان تكتسب كلمات القرآن وجمله العادية والصامتة في ظاهرها بالنسبة لشخص معين سمةَ (الآخر تماماً) فتستولي عليه بالكامل وتهيمن على وجوده كلّه. وفي مواضع أخرى من كتاب الفتوحات، لاسيما عند ذم العلماء الشكليين وأهل الظاهر، يشدّد ابن عربي على هذه النقطة وهي ان الفهم الباطني للقرآن هو نفسه بمثابة الوحي: فهو يقول كما ان تنزيل الكتاب على قلوب الأنبياء كان من الله، فإن تنزيل فهمه على قلوب بعض المؤمنين من قبل الله أيضاً[1].

رابعاً: للوحي استمراريته، فهو لا يختص بالأنبياء الرسميين.

خامساً: ينبغي أن لا يُفهم كلامُ الوحي وقبل كل شيء على أنه مجموعة من المعلومات والمعارف حول الوجود. وطبعاً فإن لكلام الوحي نصيبا من المعرفة، بيد ان ميزته الرئيسة هي (الآخر تماماً) من حيث التأثير والنفوذ.

يلوح ان النظرية الواردة في كتابات الطباطبائي، ومن قبله الغزالي وابن عربي وسائر العرفاء بشأن المعجزة والكلام الوحياني، لها ميزتان رئيستان. الميزة الأولى انها لا تعاني مما تعاني منه نظريات المتكلمين والفلاسفة من مشكلات تتعلق بنقض قوانين الطبيعة وانقطاعها بتدخل إلهي مباشر، أو نسبة الكلام الوحياني إلى النبي حقيقة وإلى الله مجازاً. والميزة الثانية هي انها من خلال تبيينها للمعجزة والوحي بما لهما من آثار ومردودات والقول باستمرارية الوحي، تعالج إشكالية التعارض بين الوحي والعقل الذي يتبدى في صورة تعارض بين الوحي والفلسفة والوحي والعلوم. انها نظرية تطرح الوحي والمعجزة في أفق غير أفق العلم والفلسفة. فمضافاً إلى مساحتي العلم والفلسفة تقدم هذه النظرية مساحة أخرى للإنسان هي مساحة (الآخر تماماً). هذه النظرية التي جنح إليها العديد من العرفاء المسلمين بالمستطاع مقارنتها بنظريات متأخرة لمتألهين بروتستانت نظير كارل بارث وبول تيليش. فحينما يطالع المرء مبحث العقل والوحي لتيليش في كتاب (الثيولوجيا المنتظمة) يُدهش لمواطن الشبه العديدة التي تطالعه بين نظريته ونظرية ابن عربي حول الوحي. وكأن سالكي سبيل الحقيقة

---

(1) راجع النص في (الفتوحات المكية)، ج2، ص78، الدار العربية الكبرى، مصر.

في كل مذهب ودين وفي كل عصر وزمان وفي كافة البلدان والأمصار، يلتقون أخيراً على أرض واحدة[1]. من المناسب هنا الإشارة إلى كلام بشأن نظرية تقول ان الوحي ضرب من التجربة الدينية، سبق ان تقدمتُ به لمؤتمر علمي وقارنت فيه بين طروحات مفكرين أحدهما مسلم والثاني مسيحي. انها نظرية تقترب إلى حد كبير من أفكار الغزالي وابن عربي، بل يمكن القول انها تعبير آخر لتلك الأفكارنفسها.

التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية الأخيرة التي شهدها العالم الإسلامي والناجمة عن نموذج العصر الحديث، أفرزت إشكالية كلامية فحواها: ما العلاقة الممكنة بين هذه التحولات الجديدة والوحي الإسلامي؟ انه سؤال كلامي يتعلق بالحداثة وصلاتها بمقولة الوحي. من المعلوم ان قضية الحداثة والوحي كانت في بواكير القرن العشرين من أخطر القضايا الكلامية في العالم الكاثوليكي، ولا تزال الإشكاليات التي طرحت آنذاك قائمة الى الآن. ولقد اخترتُ لهذه المقارنة (تيرل) من الحداثيين الكاثوليك، و(إقبال) من الحداثيين المسلمين. أروم الإشارة هاهنا إلى أبرز العناصر الكلامية التي أثارها تيرل، ومن ثم أتطرق إلى العناصر المشابهة لها في الفكر الكلامي لإقبال. ظهرت آراء كلا المفكرين في العقود الأولى من القرن العشرين. وكلاهما تاق إلى الإجابة عن السؤال: ما العلاقة المتصورة بين إثبات الوحي من جهة، وتحولات المعرفة والحياة البشرية ومنها الإلهيات من جهة ثانية؟ كيف يتسنى الحفاظ على الوحي الثابت في معارف متحولة وحيوات متنوعة؟ وكما سنرى فإن كلا الرجلين حاول معالجة المشكلة استعانة بمفهوم التجربة الدينية وإرساء الإلهيات على أساس هذه التجربة. بداية نستعرض أفكار تيرل.

كان التصور الشائع في علم الإلهيات طوال قرون من الزمن ان ارتباط الإنسان بالوحي يتحف الإنسان بمجموعة من التعاليم والمعارف ليس إلا. لكن تيرل أضاف شيئاً جديداً فقدَّم نظرية تفيد ان ارتباط الإنسان بالوحي يؤثر في مجمل الوجود الإنساني بما في ذلك ملكة الفهم لديه أو ما يسمى القوة الفاهمة. أوضح تيرل ان الوحي عبارة عن (ارتباط روح الله بالإنسان)، وهذا الارتباط يتجلى في (التجربة الدينية) للإنسان المؤمن. ان هذه التجربة حقيقة أو حادثة تستولي على وجود الإنسان بالتمام، أي ليس على ملكة الفهم لديه وحسب، بل حتى على إرادته وشعوره وقلبه أيضاً. وهو يقول ان الوحي مما لا يمكن إدراكه وفهمه إلا عن طريق التجربة الدينية لدى الإنسان المؤمن.

(1) راجع النص في (الفتوحات المكية)، ج1، ص280 و279، الدار العربية الكبرى، مصر.

وإذا كان الوحي يظهر ويفهم على شكل تجربة دينية، والتجربة الدينية واقعة تتصل بالإنسان ذاته، إذن سيتحد الغيب والشهادة والطبيعة في التجربة الدينية، ويكون الله حاضراً في الطبيعة إلى جانب كونه غيباً مستوراً. ومن ثم سيمسي من الخطأ تقسيم الموضوعات إلى (مقدسة) و(غير مقدسة). كما ينبغي رصد الوحي وتحققه في التغييرات الجذرية التي تطال الحياة الدنيوية للإنسان وليس في زيادة معلوماته.

يؤكد تيرل ان هذه التجربة الدينية التي يفهم الوحي (ارتباط روح الله بالإنسان) في إطارها، لم تكن حجر الزاوية لنبوة الأنبياء وحسب، وإنما هي ممكنة لدى جميع المؤمنين بالوحي، أساساً لإيمانهم. فالمؤمنون أيضاً لهم تجاربهم الخاصة بالارتباط بالروح الإلهية، وبهذا فالوحي مستمر على طول الخط، رغم ان ما جاء به الأنبياء على انه وحي، يتخذ معيار صحته من الطروحات التي يقدمها الآخرون لتفسير تجاربهم الدينية. يصرح تيرل ان الإلهيات هي (تفسير مستمر لهذه التجربة الدينية) وحيث ان هذا التفسير يتقيد في كل عصر بأدوات فهم تاريخية معينة، إذن ستتغير الإلهيات بصورة مستمرة مع ان تلك الروح الإلهية التي تتصل بالإنسان تبقى بلا أي تغيير. لقد حاول تيرل عن هذا الطريق معالجة إشكالية أساسية في اللاهوت المسيحي، وتتلخص الإشكالية في انه بالرغم من التحولات التاريخية التي طالت الجزميات واللاهوت، والتطورات التي شهدتها الحياة الحديثة، كيف تستطيع الكنيسة مع كل هذا الادعاء أن تحافظ دوماً على أصالة الوحي. أراد تيرل معالجة هذه المشكلة عن طريق الاستعانة بمفهوم (التجربة) وهي أبرز قضية نالت الاهتمام والتركيز في القرون الأخيرة. كانت هذه خلاصة لآراء تيرل، بيد ان معارضي أفكاره سألوه: في ذلك الجزء من التجربة الدينية المتعلق بالقوة الفاهمة، هل الفاهمة بنفسها هي التي تدرك الله وإن على نحو ناقص، أم ان الفاهمة تدرك (تأثير الله) على الإنسان وحسب، ولا تصيب شيئاً من الفهم حول الله؟ وقد أوضح هؤلاء المعارضون ان مقتضى نظرية تيرل هو ان ملكة الفهم الإنسانية لا تحصل عن طريق هذه التجربة على معلومات بشأن الله، فالمعلومات المستحصلة تتعلق بالتأثيرات الناجمة عن اتصال روح الله بالإنسان. كانوا يقولون لتيرل ان نظريتك تنتهي إلى (اللاأدرية) (Agnostizimus)، ويقولون أيضاً ان تيرل يجعل من تجربة الإنسان معياراً لفهم ونقد اللطف الإلهي، والحال ان اللطف الإلهي ذاته هو المعيار لفهم ونقد أبعاد الوجود الإنساني كافة. وأشكلوا عليه أيضاً بأنه عبر إثارته لفكرة ان آثار الوحي مما ينبغي تحرّيه في التغييرات الجذرية لحياة الإنسان الدنيوية، وليس في زيادة معلوماته، إنما يحط من قيمة الحياة الأخروية وأهميتها. ولإقبال أيضاً على صعيد

العالم الإسلامي أطروحة تناظر في كثير من عناصرها رؤية تيرل ومن شاطره آراءه. يرى إقبال ان أساس المعرفة الدينية إنما هو (تجربة دينية). المعرفة الدينية هي تفسير لتجربة دينية، وما براهين إثبات الله إلا أدوات فلسفية لكليات التجربة الدينية. وهو يؤكد ان الإيمان ليس عقيدة انفعالية بقضية أو جملة من القضايا، إنما الإيمان طمأنينة حية تتأتى بفضل تجربة خاصة. من وجهة نظره ان التجربة الدينية للفرد المسلم عبارة عن (خلق الصفات الإلهية في الإنسان). والأهم من ذلك ان إقبال يعتبر (النبوة) ضرباً من الوعي الذاتي الباطني والتجربة الدينية. فهو يقول: (النبوة نوع من الوعي الذاتي الباطني تميل فيه تجربة الاتحاد بالواقع إلى الفيضان عن حدودها. يُثار النبي بواسطة هذه التجربة، وبفضل إثارته هذه يكشف عن مسارات حياتية جديدة). يقول إقبال ان القرآن عرّف الوحي بوصفه (خصوصية للحياة). وأوضح ان الوحي ساد سيادة مطلقة في أطوار من حياة الإنسانية، إلا انه بعد ظهور العقل الناقد في حياة البشر كان لابد لهذا العقل من إخضاع الوحي أيضاً للدراسة والنقد. يرى إقبال ان (التجربة الدينية) ستبقى مستمرة في الحياة البشرية، ومعنى ختم النبوة في الإسلام ان سيادة الوحي المطلقة، أي عدم نقده من قبل العقل، عهد قد انتهى إلى غير رجعة. ان انتهاء النبوات إسلامياً معناه انتهاء ترفع الوحي على النقد، وليس انتهاء الوحي ذاته. يرى إقبال ان القرآن اعتبر التاريخ والطبيعة من مصادر المعرفة الإنسانية، فضلاً عن التجربة الدينية، وعلى الإنسان التنسيق بين هذه المصادر المعرفية الثلاثة. الاهتمام البالغ لإقبال بالتجربة يتمادى إلى حد قوله ان منهج التفكر الذي دعا إليه القرآن، ما هو إلا منهج التجربة والاستقراء. انه يُمعنن الوحي بـ (تجربة الإنسان الدينية) محاولاً بذلك رفع البون بين عالمي الغيب والطبيعة. وهو يشدد على ان الأمور الدينية والأمور الدنيوية جانبان غير منفصلين عن بعضهما في التصور الإسلامي. كل ما هو دنيوي فهو مقدس باعتبار انه من الله. يستنبط إقبال من هذه المقدمات ان على المسلمين التوفيق في حياتهم بين مقولتي الأبدية والتغيير. ان هذا المجتمع ورغم حاجته إلى مبادئ أبدية لتنظيم حياته الاجتماعية، ولكن إذا فهمت المبادئ الأبدية على انها معارضة لكل تغيير، عندئذ ستؤدي إلى عرقلة تحرك شيء هو بطبيعته متحرك. يعتقد إقبال ان تقييم تأثيرات الوحي في حياة الإنسان لا يتم بالنظر لمقدار المعلومات التي يقدمها الوحي، بل بالنظر للثقافة والحضارة التي يصنعهما لمنجزه الثقافي والحضاري. يلاحظ ان إقبال يوظف مقدماته الفلسفية والدينية المتمحورة حول مفهوم (التجربة الدينية) لإيجاد معالجة مقبولة للمسلمين الغاية منها استيعاب التطورات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية إلى

جانب الحفاظ على ثبات الوحي. وهذه معالجة قريبة للتي اقترحها تيرل بغية الحفاظ على ثبات الوحي المسيحي بموازاة ما يطرأ على الجزميات والإلهيات من تطور. كلا المفكرين حاول بتأثير من الحياة الجديدة الإقلاع عن المباحث النظرية والانتزاعية واعتبار الوحي (تجربة خاصة). وقد كان من رأيهما ان الجمع بين الثابت والمتحول غير متاح إلا عن هذا الطريق. الإشكالات ذاتها التي سجلت مسيحياً ضد تيرل، أثيرت في العالم الإسلامي أيضاً حيال آراء إقبال.

فقيل ان إقبال بمعننته الوحي على انه (تجربة بشرية) قطعه عن عالم الغيب وجعل الإلهيات علماً بشرياً، وبإطلاقه فكرة العقل الناقد للوحي، خَرَمَ من مرجعية الوحي، وبإيلائه أهمية بالغة للثقافة والحضارة، هوّن من قيمة الحياة الأخروية. لا يتسع هذا الفصل للحكم على آراء تيرل وإقبال والنقود التي سجلت ضدهما، إلا ان من الضروري إيضاح نقطة ما، وهي ان الإشكاليات التي عالجها تيرل وإقبال وأضرابهما في العالمين المسيحي والإسلامي وواجهت في حينها اعتراضات ومؤاخذات غير قليلة، لقيت طوال الثمانين عاماً المنصرمة نوعاً من القبول والإقبال، وبالمستطاع رصد هذا القبول غالباً في طائفة من المواقف الكلامية أو التطورات الموضوعية على الصعد الاجتماعية والسياسية.

في خصوص العالم المسيحي أشير إلى تحولات ثلاث:

1- تم التسليم في الفاتيكان الثاني لفكرة ان الإيمان بالوحي ليس مجرد سلسلة من المعلومات، إنما هو تجربة تستغرق كل وجود الإنسان.

2- حاول المتكلم الكاثوليكي المعاصر (كارل رانر) إلغاء الفاصل بين الغيب وطبيعة الإنسان. وهذه هي ثيولوجياه الترانسندنتالية (Transcendental) أو اللاهوت المتعالي[1].

3- ثمة في الكنيسة الكاثوليكية اليوم محاولات متظافرة لتقديم الإلهيات بنحو يتصل قبل كل شيء بصلاح الحياة الدنيوية، وبشكل يضفي معنى جديدا على هذه الحياة.

(1) Paul Tillich Systematische Theologyie Band 1 Ersterteil II-Die Wirkli Chkeit der offenbarung.

لمزيد من الاطلاع على معاني (الكلام الوحياني) انظر فصل (المعاني المختلفة للكلام الوحياني عند المتألهين المسلمين) من كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) لمؤلف هذا الكتاب. كتابه المهم: Grundkurs des Glauben.

وفي العالم الإسلامي حصلت تطورات هامة أشير فيما يلي إلى جوانب ثلاثة منها:

1- التحول الرئيس هو ان البعد السياسي الاجتماعي للإسلام تنامى بين المسلمين خلال العقود الأخيرة بصورة ملحوظة. فثمة اليوم حركات سياسية بحوافز إسلامية نشأت عن التفكير القائل بتعذر الفصل بين الإيمان الإسلامي وتأثيراته في هذه الحياة الدنيا، ولابد ان يبرز الإسلام آثاره الدنيوية. وباختصار فإن سياق إسقاط الدين على الظروف الدنيوية مشهود بوضوح في عالمنا الإسلامي.

2- من هذه التطورات الاجتهاد الملائم لظروف الزمان والمكان في المسائل الفقهية وصدور عدة فتاوى غير مسبوقة تتعلق بهذا المضمار. لقد صدرت هذه الفتاوى من أجل استيعاب مقتضيات الحياة العصرية الحديثة. وبهذا تجري محاولة التوفيق بين المقولات الثابتة والأخرى المتغيرة كما قال إقبال.

3- التحول الثالث هو ظهور علم الكلام الإسلامي الجديد، والذي لا يزال في أطوار نضجه الأولى. والنظريات التي أطلقت ضمن هذا النطاق رغم انها لم تكتسب بعد الرسمية اللائقة، بيد انها تتبع المنهجية القائلة ان الإلهيات لا يمكنها تجاهل العلم والفلسفة. روح الكلام الإسلامي الجديد الذي يولد حالياً، تتمثل في الاهتمام العميق لقضية (التجربة الدينية) وتشييد الإلهيات الإسلامية على ذلك الأساس.

اقتبست آراء إقبال وتيرل من المصدرين أدناه:

1- إحياء التفكير الديني في الإسلام، فصلي: (المعرفة والتجربة الدينية) و(روح الحضارة الإسلامية وثقافتها) لمحمد إقبال اللاهوري.

Die Wechselbeziehungen Zwischen philosophie Und Katholischer- 2 Richard Schaeffller Wissenschaftliche .134-Theologie S. 111 .Buch Geselschaft Darmstadt 1980

- 5 -

الإيمان والسياسة والسلطة

كيف يستطيع المفكرون المسلمون اليوم إقامة علاقة منطقية معقولة بين الإيمان والسياسة والسلطة؟ سأناقش هذه الموضوعة من منطلقات كلامية بحتة، أي كباحث في علم الكلام ليس إلا. المتكلم هو الذي يحاول تنظيم العلاقة بين الإيمان الديني وسائر المعارف البشرية. هذه هي في الواقع المهمة الرئيسة للمتكلم.

سأركز في هذا البحث على موضوعات خمس أحاول إيضاحها ما أمكن. التحليل المنهجي لهذه الموضوعات يساعد المسلم المفكر على تقرير صلة معقولة بين الإيمان والسياسة والسلطة في العالم المعاصر. وأعتقد انه ما لم ينتشر ويشاع هذا السنخ من البحوث، فلن تعالج معضلاتنا الفكرية السياسية. في المباحث الكلامية المعنية بتنظيم العلاقة بين الإيمان الديني وسائر المعارف البشرية، يتم إرساء أسس وقواعد البحوث الدينية، ولهذا تحوز هذه القضايا الكلامية ضرورة وأولوية فائقة لدى المفكرين من البشر.

الموضوعات الخمسة التي سنتطرق إليها في هذا المقال هي جزء من القضايا التي شغلت أذهان المفكرين المسلمين طيلة المائة وخمسين عاماً الأخيرة إذ شهد العالم الإسلامي كثيراً من تحولاته السياسية والاجتماعية. في كل واحد من المواضيع الخمسة التي أحاول بحثها، هناك منحيان رئيسيان بين المفكرين المسلمين سأستعرضهما بالتحليل والنقد ليتبين ما ينهض عليه كل واحد منهما من قواعد ومرتكزات، وما ينتهي إليه من نتائج وآثار.

الموضوع الأول

الموضوع الأول هو كيف يجب ان يقيّم المسلمون العمل السياسي واتخاذ القرارات السياسية من وجهة نظر الوحي (الكتاب والسنة) وهو أساس الإيمان الإسلامي؟ إذا

تم التنبيه بدقة للقيود المسجلة في هذا السؤال، أمكن التحدث عن الموضوع بوضوح أكبر. ابتداءً لابد من تعريف السياسة. حينما نقول كيف يمكن إقامة علاقة معقولة بين الإيمان والسياسة، ينبغي معرفة المراد من السياسة في هذا النقاش. انني أعرّف السياسة بتعريف العمل السياسي. والعمل السياسي عبارة عن قرار ومبادرة الإنسان فيما يخص قضايا الحياة الاجتماعية، دون الفردية، داخل إطار مجتمع معين، بهدف تنظيم وتحسين كافة الأبعاد الحياتية لجميع أبناء ذلك المجتمع. الخطوات التي تتخذ بغية إشباع الحاجات بنحو أصح، وتقليل حجم المشكلات، وتثمير المواهب العامة، هي جميعاً خطوات سياسية.

السؤال الأساس في هذا المضمار هو كيف نقيّم العمل السياسي بالمعنى المذكور في إطار تفكيرنا الإيماني؟ المسلمون حينما يزاولون عملاً سياسياً ويرومون التقليل من مشكلات الجميع في هذه الدنيا وفي هذه الحياة، وإشباع حاجات الجميع بنحو أفضل، وأن يتمتع الجميع بقسط أوفر من الرفاهية واللذة، هل ينبغي اعتبار هذه المبادرة (تكليفاً واجباً) أم بالإمكان اعتبارها (حقاً) بوسع الإنسان التمتع به؟ ولأجل ان يتضح معنى هذا السؤال بشكل دقيق، من الضروري إثارة سؤال آخر مسبقاً وإيضاح رؤيتين اثنتين في هذا النطاق:

هل ان تمتعنا في الحياة، وإشباعنا غرائزنا وتلبيتنا لحاجاتنا تندرج كلها ضمن سياق الضرورة وعلى شكل مقدمة لأهداف أصيلة أخرى؟ هل ينبغي النظر للمسألة هكذا؟ أي هل النظرة الصائبة هي ان هذه الأعمال (ليست مطلوبة) و(ليست مقدسة) (ولا نعني انها الضد من المقدسات) بحد ذاتها وانما هي جائزة ومطلوبة لمجرد الضرورة ولتمكيننا من مواصلة الحياة بغية الوصول للسعادة الأخروية؟ هل يجب التفكير بأن الثناء على نظام الخلقة الذي نقرؤه في القرآن الكريم وهو كلام الله، لا يشمل في الأصل هذه الظواهر، وحينما يشتغل الإنسان بهذه المتع تبرز في العالم ظواهر لا يرتضيها الله، وإنما ينظر إليها من زاوية الضرورة وحسب، وهي ضرورة تنجم عن النقص الطبيعي في عالم المادة؟ وهل يتعين الاعتقاد ان الله حدد للإنسان وظيفتين رئيستين، إحداهما مناجاة الباري وتسبيحه، والثانية خدمة خلقه، أما التمتع الطبيعي للإنسان وهو خارج هذين الصنفين فهو مرضي إلهياً من باب ان الإنسان يستطيع بواسطته مواصلة حياته فحسب وبذلك يتمكن من النهوض بواجباته الأصيلة. نحن مكلفون بإشباع غرائزنا والاستجابة لميولنا لكي نبقى على قيد الحياة ونواصل واجبات التسبيح وإسداء الخدمة لخلق الله. ان إشباع الغرائز والميول هو بحد ذاته من واجباتنا، غير انه واجب

تمهيدي يكتسب هويته الإلزامية من الطابع الإلزامي للواجبات والوظائف الرئيسية المذكورة. فالإنسان في المنظور الإلهي لا يعرف إلا بـ (الوظيفة والمسؤولية).

أم ان الرؤية الصائبة في هذا الموضوع هي ان التمتع والرفاه الطبيعي للإنسان في هذا العالم محظي برضا الله تلقائياً ومحبذ من قبله، وان الثناء الإلهي القرآني على نظام الخلقة يشمل فيما يشمل هذه الظواهر، بعناوينها الأصيلة، وليس من باب كونها مقدمات أو تمهيدات لأشياء أخرى. حينما يزاول الإنسان (التمتع الحلال) تتجلى طائفة من (أسماء الجمال) الإلهية ويتكامل نظام الخلقة. ان واجبات الإنسان حيال الله على جانب كبير جداً من الأهمية بيد ان التعريف الإلهي للإنسان لا يتلخص في الواجبات والمسؤولية، انما تعريفه عند الله يتمثل في (العبودية) وهي عبارة عن (العيش طبقاً للإرادة الإلهية) وهذا مفهوم أعم من النزعة الوظيفية والمسؤولية. الإنسان يساوي (العبد) وليس (المكلف). ولأن التمتعات الطبيعية للإنسان جزء من الحياة طبقاً للإرادة الإلهية، فهي من مقومات (عبودية) الإنسان، كما ان العمل بالواجبين المهمين الآخرين (المناجاة وخدمة الخلق) جزء من الحياة طبقا لارادة الهية اخرى ولذا فهما من مقومات عبودية الإنسان. ان التمتعات الطبيعية للإنسان ليست إلا (طلب الرزق) الذي نعت في مصادر الوحي الإسلامي بأنه عبادة. ومن ثم فالرؤية الإلهية تتقبل العالم بوصفه عالماً (بالمعنى العلماني) وقد تعلقت إرادته عز وجل بأن يكون العالم عالماً.

يلاحظ ان هاتين الرؤيتين تقفان على الضد من بعضهما. وهما في الواقع أساسان لنوعين من الإجابة على السؤال المنظور (هل العمل السياسي واجب أم حق؟). أصحاب الرؤية الأولى يعدون تمتعات الإنسان (واجباً تمهيدياً) ويعتبرون العمل السياسي أيضاً واجباً من الواجبات. انهم يقولون ان تنظيم الحياة الاجتماعية وتدبيرها (ضرورة) ملحة، والضرورة بمعنى ان الناس لا يستطيعون العيش والقيام بواجباتهم حيال الله إلا داخل مجتمع منظم. والعمل السياسي ما هو إلا استجابة لهذه الضرورة، ومحاولة لتكريس النظام والاستقرار في المجتمع بقصد توفير الأرضية للنهوض بالواجبات. مقتضى هذا التفكير ان العمل السياسي واجب وتكليف تمهيدي له عنوانه الشرعي والأخلاقي. انه واجب يستمد طابعه الإلزامي من الواجبات الأصيلة للإنسان المتمثلة بالمناجاة وخدمة الخلق. ومشاركة الإنسان في الحياة السياسية لمجتمعه تبدى في نظام الخلقة كمثل تمتعاته الطبيعية، أموراً ضرورية لا مندوحة منها. انها ليست ظواهر محبذة ومحبوبة من قبل الله بالأصالة. أنصار هذه الرؤية يطالبون أفراد المجتمع بممارسة عملهم السياسي (قربة إلى الله) وأن يؤمنوا انهم يقومون بهذا

العمل ليكتسب المجتمع نظامه واستقراره الصحيح فتهيأ الأرضية واللوازم الضرورية لتكامل أفراد المجتمع روحياً ومعنوياً، ولكي يرتفع الباطل ويتحقق الحق، وتتوفر من ثم الظروف التي يعد توفيرها واجبا مفروضا على الإنسان. كل السبل تنتهي إلى الواجب الإنساني وكل الأشياء تقاس بهذا الميزان.

أما أصحاب الرؤية الثانية فيفهمون الأمور على نحو آخر. فالمشاركة السياسية والاجتماعية من وجهة نظرهم شأنها شأن التمتعات الطبيعية للإنسان، ولها الدرجة ذاتها من الأصالة، فهي لا تعد مقدمات لشيء آخر. معنى هذه الأصالة ان المشاركة السياسية من ظواهر الخلقة المحمودة. وحينما يشارك الإنسان في الحياة السياسية فهو يتوخى في حقيقة الأمر المساعدة على تحسين حياته في إطار تحسين حياة المجموع، ورفع حاجاته وتقليل مشكلاته. ان المشاركة في الحياة السياسية التي ضرب من تدبير الإنسان لحياته. وهذا التدبير هو تمتع فعلي بـ (حق) منحه الله للإنسان، وليس عملاً بواجب معين. المؤسسات السياسية في رأي هؤلاء النفر من المفكرين هي مؤسسات مدنية وعرفية. كما ان مؤسستي الزواج والطلاق مؤسستان مدنيتان وتقرير أحكام شرعية لهما لا يخرجهما عن هويتهما المدنية، فإن سن ضوابط قيمية وأخلاقية للسلطة لا يؤدي لسلخ المؤسسات السياسية عن طابعها المدني. مفردات من قبيل (الحكم) و(الملك) تومئ إلى المؤسسات السياسية وردت في القرآن على غرار مفردات البيع، والشراء، والزواج، والطلاق. فمثلما ان هذه الممارسات هي سلسلة من التدابير الإنسانية والعقلائية والعرفية لمواصلة الحياة، والمبادرة إليها (تمتع بحق) وليس (عملاً بواجب) كذلك كل قرار ومبادرة تتصل بقضايا (الحكم والملك) ما هي إلا تدبير إنساني وتمتع بحق وليست عملاً بوظيفة واجبة. وبالطبع ففي الكتاب والسنة ثمة لكل هذه الممارسات المدنية منظومة من الضوابط والإرشادات الأخلاقية.

يعترف هؤلاء المفكرون ان مفاهيم أخرى في الكتاب والسنة نظير (القيام بالقسط) و(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) و(معارضة الظلم) لها هوية قيمية دستورية، فهي تفصح عن جملة من الواجبات والتكاليف، لكنهم لا يرون ان هذه المفاهيم تريد القول ان هوية المشاركة في الحياة السياسية للمجتمع عبارة عن القيام بالقسط أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو معارضة الظلم. هذه مفاهيم مستقلة تماماً ولكل منها تطبيقاته الخاصة. ففي الحياة السياسية لمجتمع من المجتمعات قد تظهر أحوال وظروف سلبية يسمى التصدي لها قياماً بالقسط أو معارضة للظلم أو أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر. هذه واجبات ينبغي على الإنسان المبادرة إليها في ظروف خاصة،

وعلى المرء السعي للنهوض بها بكل ما أوتي من قوة. يعتقد هؤلاء المفكرون ان الذين يتذرعون بالآيات والروايات الخاصة بهذه المفاهيم، للمناداة بواجب شرعي اسمه (استلام السلطة) يرتكبون خطأ مرده إلى خلط مفاهيم مختلفة من الكتاب والسنة مع بعضها والإخفاق في تشخيص مصاديقها الحقيقية بدقة.

البحوث المتعلقة بعدم فصل الدين عن السياسة في الفكر الديني للمسلمين، وتعابير من قبيل (ديننا عين سياستنا وسياستنا عين ديننا) كانت محاولات للإجابة عن سؤال جذري طرحناه في إطار الموضوع الأول لهذا الفصل. ويتوجب التفطن إلى ان الذين نادوا بمثل هذه الأفكار قصدوا معنيين متباينين. فريق استخدم هذه التعبيرات طبقاً للمنحى الأول. وفريق آخر طبقاً للمنحى الثاني. لم يكن لهذه العبارة معنى واحد في أنظار الجميع. جماعة قالوا: سياستنا عين ديانتنا وقصدوا ان كل الأعمال والمبادرات السياسية تندرج تحت عناوين شرعية، وحينما تمارس بقصد القربة إلى الله فهي ممارسة دينية بلا مراء. على ان نفراً آخر رفعوا الشعار ذاته وأرادوا به غاية أخرى فحواها ان العمل السياسي حتى لو لم يمارس بقصد القربة وكان مثل تمتعات الإنسان الطبيعية مطلوباً لتدبير الحياة والارتقاء بها، فهو مما يرضي الله ويسره. الإنسان في هذه الحالة أيضاً يعبد الله ويطيع إرادته ويساهم في تجلية أسمائه وصفاته، ومن ثم فإن ميدان العمل السياسي بدوره ميدان تدين وديانة بمعنى (العبودية) لله.

هذان معنيان متفاوتان لوحدة السياسة والدين يفضيان إلى نتائج مختلفة. لو أخذنا بالمعنى الأول وقلنا ان التمتع في الحياة هو من الضرورات والمقدمات اللازمة وشيدنا ثقافة المجتمع على أساس مثل هذه الأفكار، نكون قد قلصنا معنى تحسين الواقع الحياتي للمجتمع والارتقاء به وهو موضوع العمل السياسي إلى أدنى حدوده. وعندئذ تقاس سلامة أو سقم الواقع السياسي والاقتصادي للمجتمع، على الرغم من احتدام النقاشات النظرية، بالظواهر الدينية في المجتمع، وحينما يشاهد ساسة المجتمع هذه الظواهر يخالون المجتمع سالماً قويماً منتظماً، ويتصورون المشكلات محلولة والحاجات مؤمنة. وفي مثل هذه الحال لن يؤخذ تحسين واقع الحياة بالمعنى الحقيقي للكلمة مأخذ الجد.

أما إذا رمينا المعنى الثاني من وحدة السياسة والدين فسيتمتع (الرفاه العام) بالأصالة. وتقاس سلامة أو سقم الأوضاع السياسية والاجتماعية للمجتمع بحسابات علمية دقيقة تؤشر إلى واقع الفقر أو الرفاهية، وليس بمقاسات الظواهر الدينية. وإذ ذاك تستند جهود الساسة إلى الحسابات العلمية، وتسفر المشكلات والحاجيات عن

وجهها الحقيقي، ويؤخذ السعي لمعالجتها وإشباعها مأخذ الجد التام. ما نستخلصه من هذه التحليلات هو ان كلا الفريقين يواجه سؤالاً على جانب كبير من الخطورة: هل الله بالأصالة وليس كضرورة أو مقدمة يريد ان نعيش نحن البشر (مرفهين) في هذه الدنيا؟ الفريق الأول لا يسعه الإجابة عن هذا السؤال إجابة واضحة واثقة، لكن الفريق الثاني يستطيع القول (نعم) بكل ثقة وتأكيد.

الموضوع الثاني

الموضوع الثاني الذي ناقشه المفكرون المسلمون طيلة القرنين الماضيين بكل جد، هو هل ثمة في الكتاب والسنة (نظرية سياسية) وتعليمات سياسية، أم ان فيهما تعليمات سياسية فقط مع فارق ان هذه التعليمات تفصح عن أصول أخلاقية وقيمية وحسب، أم انها تعرض شكل السلطة وتفاصيلها أيضاً؟ بادئ ذي بدء ينبغي إيضاح المقصود من النظرية السياسية؟ إذا عرّفنا النظرية السياسية بأهدافها، تعين القول ان النظرية السياسية نظرية هدفها إعطاء رؤية شاملة متكاملة الأبعاد للمجتمع السياسي، بمعنى ان النظرية السياسية تعرف أبرز اللاعبين والعوامل والأطر الصانعة للحياة السياسية، وتوضح العلاقات الرئيسة بين القوى ضمن حدود فهمها. النظرية السياسية نظرية تقول ما معنى المجتمع السياسي. وكيف تبدأ التحولات السياسية؟ ومن هم اللاعبون في ساحة هذه التحولات؟ وما الأدوار التي تمارسها الطبائع الإنسانية في هذه الميادين؟ النظرية السياسية تبغي إيضاح هل ثمة للعدالة معايير طبيعية؟ وما شكل العلاقة السليمة بين الفرد والمجتمع؟ وإلى من ينبغي تفويض السلطة والقوة؟ بأي أسلوب تستطيع الدولة تأمين العناصر المؤلفة لمجتمع جيد لا يترك الإنسان بائساً معدوم الأمن ويوفر له حياة مُرضية؟ كيف يمكن بناء المؤسسات السياسية بحيث لا يتمكن حكام سيئون غير جديرين من توجيه أضرار جسيمة للفرد والمجتمع؟ المسلم المفكر يراوده سؤال مغزاه هل في الكتاب والسنة نظرية سياسية بالمعنى المذكور أعلاه؟ هل أولى الكتاب والسنة اهتماماً لهذه الأسئلة وأجابا عنها؟ وهل من الصواب ان نحاول استقاء (نظرية سياسية) من هذه المصادر نعدّها (نظرية وحيانية)؟ ذهب فريق إلى ان مصادر الوحي الإسلامي تضمر في ثناياها نظرية سياسية خاصة، فهي تجيب عن الأسئلة المطروحة في النظريات السياسية وعلى المسلمين فرض ان يقتصروا على هذه النظرية فقط كأساس لتفكيرهم وبحثهم في القضايا والمبادرات والقرارات السياسية. فريق آخر

من المفكرين المسلمين أنكروا وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنة، وأكدوا عدم تجانس هذا مع شأن هذه المصادر ووظائفها. يعتقد هؤلاء ان ثمة في هذه المصادر (تعليمات سياسية) وليس نظرية سياسية، إذ تقدم هذه المصادر تعليمات تتصل بما هو أبعد من الحياة الفردية للإنسان، أي بحياته الاجتماعية والمبادرات والقرارات السياسية، فهي ترسم فيما يتعلق بهذا الجانب تكاليف معينة، بيد ان هذا يختلف عن تقديم نظرية سياسية. يقول هؤلاء اننا يجب ان لا نساوي بين (علم الإنسان) والنظرية السياسية، فنجنح إلى التصور بأن الكتاب والسنة بما هما ينطويان على نظريات حول هوية الإنسان، إذن فهما يقدمان أيضاً نظرية سياسية. النظرية السياسية أمر أبعد وأشمل من علم الإنسان. وبالطبع فإن علم الإنسان أحد العناصر المستخدمة في صياغة أية نظرية سياسية. أي فيلسوف سياسي يقدم نظرية سياسية إنما يرسي نظريته على صنف معين من علم الإنسان، غير ان النظرية السياسية لا تعادل علم الإنسان. هوبز على سبيل المثال حينما يعرض نظريته السياسية فهو يؤسسها على علم إنسان خاص خلاصته ان الإنسان، مخلوق معتدٍ متطاول على حقوق الآخرين. انه انطلاقاً من هذه الركيزة (المبنى) وبالتوكؤ على كثير من الآراء الأخرى، صار منظّراً لـ(السلطة) وباتت المؤسسة السياسية من وجهة نظره عبارة عن مؤسسة تنظم علاقات السلطة، فتحدد لكل مكانه الذي تجلسه فيه وتسيطر على الاعتداءات وتقلص منها.

نظرية سياسية لمفكر آخر هو اريك فروم له رؤية مختلفة حول الإنسان، تتفاوت عن نظرية هوبز. فهو يقول: الإنسان مخلوق عاشق ينشد التسامي. وانطلاقاً من تصوراته هذه يرسم منحى مختلفاً للمؤسسة السياسية. والقضية المحورية للإنسان في نظر ماركس والتي خيمت بظلالها على كل التاريخ الإنساني هي (الاغتراب عن الذات) وبناءا على هذا تباينت نظرية ماركس السياسية عن نظريات غيره من المفكرين وكانت محاولة للانتصار على هذا الاغتراب.

روسو بدوره وانطلاقاً من رؤيته الخاصة للإنسان صاغ نظرية سياسية أخرى. فهو يرى ان كل ما هنالك من فساد في المجتمع الإنساني إنما هو من صنع الإنسان نفسه. ثمة للإنسان وضع طبيعي إذا انسجمت معه المؤسسات الاجتماعية فلن يكون هناك فساد. كان روسو متحيزاً بشدة للطبيعة ومعارضاً للتحضر. فكان يعتقد ان الحضارة جملة قيود وأغلال تضرب على أطراف الإنسان وتخرجه عن وضعه الطبيعي. والإنسان الطبيعي في نظر روسو ليس بشرير ولا أناني ولا يصدر منه أي إضرار بغيره.

إنما الأنماط التربوية الخاطئة هي التي تجعل منه شريراً أنانياً. ما عدا روسو، كان ثمة مفكرون وجدوا أيضاً ان الفساد والاختلال في النظام الاجتماعي مما يتسنى تحاشيه والغلبة عليه، فإذا تم بناء المجتمع على أساس وضعه الطبيعي لم يظهر فيه الفساد. النظرية المناقضة لهذا الاتجاه تؤكد ان النظام الاجتماعي البشري لا يخلوا أساساً من الفساد والخلل والصعوبات. ولا يمكن التحدث عن وضع طبيعي. والأمر الوحيد الذي يمكن فعله هو التقليل من حالات الفساد والخلل هذه عن طريق البرمجة الدقيقة القائمة على التفكير العلمي.

المفكرون المسلمون الذين أكدوا عدم وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنة، أوضحوا ان بيان جملة من الصفات والنزعات الإنسانية في القرآن نظير ان الإنسان (يؤوس) و(عجول) و(هلوع) و(ظلوم) لا يفيد وجود نظرية سياسية. وآية مثل (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس) (السورة 30/ الآية 41) لا يمكن ان نستنبط منها انحياز القرآن إلى (الوضع الطبيعي) وانه يعلل الفساد وحالات الإرباك الاجتماعي بالتنظيم الخاطئ للأمور. على ان هؤلاء المفكرين أنفسهم يذعنون بوجود تعليمات سياسية في القرآن، هذا على الرغم من اختلاف في وجهات النظر بين أولئك المفكرين بشأن مديات هذه التعليمات. يعتقد هؤلاء ان التعليمات السياسية في الكتاب والسنة غير التعليمات المتعلقة بالأخلاق الفردية. التعليمات السياسية منظومة من المفاهيم الأخلاقية والقيمية تحدد اتجاهات التنظيم والتأسيس الاجتماعي. انها أصول تجيب عن تساؤلات من قبيل هل ينبغي إفساح المجال لكل أفراد المجتمع كي يفكروا ويعبّروا عن آرائهم كما يشاءون؟ هل يجب تقسيم الفرص والإمكانات في المجتمع بشكل متساوٍ؟ وهل ينبغي ان يتساوى الجميع حيال القانون[1]؟

ثلة قليلة من المفكرين يميلون إلى ان التعليمات السياسية في الكتاب والسنة تستوعب حتى شكل السلطة، وترسم صورة معينة للنظام السياسي بوصفها الصورة المشروعة الوحيدة للسلطة، وهذا ما لا يوافقهم عليه مفكرون آخرون.

الموضوع الثالث

يتلخص الموضوع الثالث في السؤال: هل التعليمات القيمية والأخلاقية السياسية المحددة في الكتاب والسنة لها تعاريفها المعينة مسبقاً والتي يجب تطبيقها على

---

(1) للتفصيل في هذه المفاهيم القيمية والآراء المطروحة بشأنها راجع فصل (فتاوى الفقهاء السياسية) من كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) لمؤلف هذا الكتاب.

كل حالة، أم انها عبارات كلية وانتزاعية ينبغي النظر إليها في ضوء (القابليات) و(الضرورات) و(الواقع) و(الإمكانات) أي يجب تقييمها بالنسبة إلى مصاديق محددة ومن ثم الحكم عليها؟ يقول البعض ان (العدالة) على سبيل المثال لها معنى معين محدد في القرآن والسنة وواجبنا هو تطبيق هذا المعنى في كل مجتمع من المجتمعات. وكأن المجتمع في تصور هؤلاء المفكرين شيء يمكن ان نؤسسه ونبنيه بأنفسنا. كما ان مهندس البناء يعطينا خارطة نشيد طبقاً لها بيتاً، كذلك زود الله الإنسان بمعنى العدالة أي بـ (خارطة العدالة) وأمره بصناعة المجتمع طبقاً لهذه الخارطة. وقد كان هؤلاء المفكرون مثاليين مبدئيين إلى درجة انهم حملوا بأيديهم خارطة لـ (مجتمع مثالي) رُسِمت بتمامها من مفاهيم انتزاعيةكلية، وراحوا ينشدون إيجاد وخلق مجتمع على مواصفاتها.

على ان طائفة أخرى من المفكرين أكدوا عقم هذه المنهجية، ومالوا إلى ان المنهج المجدي هو النظر للواقع الاجتماعي ودراسة ضرورات المجتمع وإمكاناته وقابلياته، ومن ثم النظر في المعنى الذي تكتسب تلك المفاهيم الكلية والانتزاعية في علاقتها به (الوضع المعين المحدود). ينبغي التنبه بدقة إلى (القابليات) أي ما يمكن ان يتم ويحصل من أمور، وكذلك إلى (الضرورات) أي ما يعرقل ويقيد تلك القابليات، و(الواقع) أي الأمور التي تفرض نفسها، و(الإمكانات) أي الأدوات التي نستطيع بواسطتها إيجاد أشياء أخرى، وعندها يقال مثلاً ان الوضع الحالي مصداق للعدل أو انه مصداق للظلم، أو مصداق لحرية التفكير والتعبير عن الرأي، أو مصداق للكبت والاستبداد. أنصار هذا المنحى يرنون إلى إصلاح الوضع القائم في كل مجتمع قبل ان يبغوا بناء مجتمع مثالي. فهم يعتقدون ان تحقيق مفاهيم كالعدالة والحرية لا يوجد له وصفات مسبقة تحدد تفاصيل العدالة والحرية في كل مجتمع. انها مفاهيم تتحقق في كل مجتمع بصورة مختلفة عن مجتمع آخر. فالزمان والمكان يلعبان دوراً في تعيين مصاديق الظلم والعدالة. التعريف العام للعدل والظلم لن يختلف، لكن المصاديق ستختلف طبعاً. طبقاً لهذا المنحى الفكري، العامل الأهم في تحديد معنى العدل والظلم في مجتمع ما هو: عينيات المجتمع أو واقعه الموضوعي من ناحية، والضمائر والأحاسيس والآلام والأفراح لدى أفراد ذلك المجتمع من ناحية ثانية. بالنظر لهذه الأمور الموضوعية يتسنى البت في سيادة العدل أو الظلم في مجتمع ما من المجتمعات. الإدارة السياسية يجب ان ترتكز إلى ركنين اثنين هما: تفسير المفاهيم العامة والوعي المعمق للواقع المعاش.

الموضوع الرابع

تأسيساً على الفرض القائل بعدم وجود شكل معين للحكم والسلطة في الكتاب والسنة، كيف ينبغي للمسلمين ان يتعاملوا مع شكل نظام الحكم؟ هل بالإمكان تنظيم شكل خاص للسلطة والقول ان هذا شكل إسلامي؟ بعبارة أخرى، هل القضية هي ان نظام الحكم لدى المسلمين يجب ان يؤسس بناءا على مبادئ قيمية مستخلصة من الكتاب والسنة، أم ان القضية هي ان هذا النظام يجب ان لا يتقاطع مع تلك المبادئ القيمية؟ فريق يؤكدون ان نظام الحكم ينبغي ان يكون بحيث يمكن القول انه نظام تأسس على القيم الإسلامية. وبهذا يمكن التحدث عن (شكل إسلامي للسلطة). وفريق آخر ينحازون إلى ان ما يمكن التحدث عنه في هذا المضمار هو عدم التقاطع مع تلك القيم وحسب. فهم يشددون على انه ما من نظام يمكن نعته بالتطابق مع كذا من المبادئ القيمية، بل يتسنى القول فقط انه لا يعارض المبادئ القيمية الفلانية. عدم وجود ظلم مما يمكن إيضاحه بسهولة، لكن وجود العدالة غير ممكن الإيضاح بسهولة. الذي لا يوافق فكرة وجود شكل معين للسلطة في الكتاب والسنة، لكنه يقول ان نظام الحكم الفلاني نظام إسلامي، ليس بوسعه ان يوضح بسهولة ما السمات التي توفرت في ذلك النظام فجعلته إسلامياً (وينبغي ملاحظة ان إسلامية نظام الحكم غير تطبيق قوانين الإسلام في المجتمع) لكن الذي يقول ان نظام الحكم الفلاني ليس متعارضاً مع المبادئ القيمية السياسية للإسلام بمقدوره البرهنة على قوله هذا باعتبار ان غياب ظواهر معاكسة للقيم الإسلامية في نظام الحكم المنظور أو وجودها ضمن حدود ضيقة جداً هو الدليل على عدم تعارض ذلك النظام مع الإسلام. الممكن التحاور بشأنه والمجدي عملياً هو (عدم التعارض) ومن ثم ينبغي التحدث عن هذا الجانب وحسب. يعتقد هؤلاء المفكرون انه في القضايا ذات الصلة بالسلطة ونظام الحكم يتسنى القول فقط إننا نسعى لعدم التقاطع مع الإسلام في إدارة المجتمع وتنظيمه، ولا يتاح القول أننا نحاول تطبيق الإسلام. فمثلاً يمكن القول اننا نسعى الى أن لا يكون في الدستور ما يخالف الإسلام، ولكن لايمكن القول اننا نحاول ان يكون الدستور إسلامياً.

ثمة في هذا الموضوع الرابع قضية فرعية تمتاز بأهمية بالغة وقد أثيرت حولها الكثير من النقاشات والسجال. القضية هي: هل ان معرفة عدم تعارض نظام الحكم مع القيم الإسلامية، أو ضرورة القيام بعمل سياسي معين، هل هو من الشؤون التخصصية لعلماء الدين؟ وهل من حق هذه الشريحة فقط التعبير عن آرائها في هذا الحقل، وعلى الناس

العاديين تقليدهم فيما يذهبون إليه؟ هذا سؤال (نظري) لا علاقة له بالنفوذ الاجتماعي لعلماء الدين والإقبال العملي للجماهير نحوهم والذي قد يشكل واقعاً اجتماعياً. ان يتّبع عددٌ كبير من الناس في مجتمعاتنا المسلمة علماءَ الدين في ما يذهبون إليه من تصورات سياسية، هذا (واقع اجتماعي) والسؤال هو: هل لهذا الاتّباع (أرضية نظرية) أم لا؟ هل ثمة إلزام شرعي وأخلاقي مستمد من الكتاب والسنة في هذا الخصوص يؤكد ضرورة ان يقلد عموم الناس في هذه القضايا السياسية النظرية؟ يعتقد العديد من المفكرين وهم محقون ان مثل هذا الإلزام غير وارد من الناحية النظرية، وليس على الناس العاديين التقليد في هذه المسائل. القاعدة التي تستند إليها هذه الرؤية هي ان المبادئ القيمية السياسية التي يستسيغها الإسلام ليست منظومة (حقائق شرعية) حتى يكون لعلماء الدين وحدهم الحق في التعبير عنها. هذه المبادئ مفاهيم إنسانية وعرفية يؤكد عليها الشرع. ومن ثم فإن تفسيرها وإبداء الرأي حول انسجام نظام حكم معين أو عدم انسجامه معها، ممارسة عامة تتعلق بالنضج السياسي للجماهير وسقف المعلومات السياسية والوعي العام السائد في المجتمع[1]. هذا التعبير عن الرأي يجب ان يعد سياقاً اجتماعياً عاماً رغم ان علماء الدين بمستطاعهم قيادة هذا السياق الفكري والثقافي العام. ان تقبّل الجماهير لهذه القيادة الفكرية أمر يختلف عن التقليد. وهناك من يعتقد ان الشؤون السياسية مما يجب التقليد فيه.

الموضوع الخامس

موضوعنا الخامس هو: هل القوانين التي يصادق عليها في مجتمع المسلمين تكتسب حكم القوانين الشرعية؟ أي ان عدم العمل بها يعد (ذنباً) يستوجب العقاب الأخروي؟ أم ان هذه القوانين تستدعي (التزاماً عقلانياً) فقط، وعدم تطبيقها لا يعد ذنباً إلا انه يستوجب مشكلات وعقوبات دنيوية قانونية، ومن حق السلطة فرضها حفاظاً على نظام المجتمع وإدارته. مخالفة هذه القوانين لا يعد ذنباً إلا إذا صنفت على إحدى (المحرمات الشرعية). أنصار كلا النظريتين يسوقون الأدلة لإثبات صحة توجهاتهم. فأتباع النظرية الأولى يقولون ان إطاعة حكومة المسلمين أعلنت واجبة في الكتاب والسنة ولهذا الوجوب معنى شرعي. والبعض من أنصار هذه النظرية من ذوي الميول الديمقراطية يستدلون بأن المسلمين بتصويتهم لصالح الدستور الذي يرسم شكل نظام

---

(1) انظر فصل (قابلية الآراء والفتاوى الدينية للنقد، ومساهمة الجميع في ذلك) من كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) لمؤلف هذا الكتاب.

الحكم، انما يتعاهدون فيما بينهم على العمل بما تسنه السلطة من قوانين، وهذا التعاهد هو (عقد) يدخل ضمن الأمر العام القائل (أوفوا بالعقود). فكما ان الانسان حينما لايلتزم بمقتضيات (عقد بيع) من دون عذر أوسبب معقول فلا يسلم مثلاً بضاعة باعها للمشتري، يكون قد ارتكب عملاً (محرماً شرعاً)، فإن الذي لا يفي للعقد الاجتماعي ولا يلتزم بتشريعات السلطة إنما يرتكب محرماً شرعياً. يعتقد هؤلاء المفكرون ان التصويت لصالح الدستور له هوية (العقد) وهو هنا عقد أفراد المجتمع مع بعضهم. اما الذين يخالفونهم الرأي فيرون ان هذا الاستدلال غير تام. إذاً لا يستفاد من الكتاب والسنة ان إطاعة تشريعات السلطة واجب شرعي، بل المستفاد من تلك المصادر هو ان السلطة مسموح لها بتشريع القوانين ومعاقبة غير الملتزمين بها بغية إدارة المجتمع والمحافظة على النظام فيه. بمقدار ان تمنح السلطة حق المعاقبة القانونية لغير الملتزمين يكون قصد الشارع قد تحقق ولا تبقى حاجة للتحريم الشرعي والمعاقبة الأخروية.

يقول أنصار هذه الرؤية ان دراسة علاقة الأفراد بالسلطة ضمن الإطار الخاص بعلاقات الأفراد فيما بينهم، وإدراجها ضمن مقولات (العقد) أو (الوكالة) وما شاكل عملية غير صائبة كذلك. الذين يحاولون تسويغ نظام حكم (ديمقراطي) بمقولات ومفاهيم فقهية إنما يخوضون في جهد عقيم غير مثمر. لحمة النظام الديمقراطي ليست من قبيل العقد الاجتماعي ولا وكالة الحاكم لأبناء الشعب. هذا النظام أسلوب خاص من الحياة الاجتماعية ينبثق في مجتمع ما وتعيش الجماهير على وفقه، وبالطبع فإن أسلوب الحياة الاجتماعية هذا له مقدماته ومقارناته ولوازمه ومبانيه الفلسفية وقيمه الأخلاقية وواقعه الاقتصادي وثقافته الخاصة. لكنه على كل حال غير ممكن التفسير بالعقد والوكالة. فالتصويت في النظام الديمقراطي ليس من قبيل التوكيل بمعناه الفقهي، ولا التصويت لصالح الدستور عقد بمعناه الفقهي.

ما ذكرناه باختصار حول هذه الموضوعات الخمسة شكّل أرضية أبرز السجالات والمعارك بين المفكرين المسلمين طيلة القرنين المنصرمين.

وبالمقدور الحكم على الآراء المختلفة المطروحة وتقييمها. كاتب السطور لا يتبنى أو يرفض هاهنا نظرية بعينها، لكنه يودّ التطرق لفكرة مفتاحية تأسيسية ينبغي من وجهة نظر المتكلم ان تمثّل القاعدة لأي حكم وتقييم في خصوص القضايا المطروحة.

فيما يتصل بالسياسة والسلطة، يبدو ان المسألة الأهم بالنسبة للمؤمنين هي: في أي الظروف والأحوال الاجتماعية والسياسية وفي أي شكل من أشكال الحكم وأي نمط من أنماط السلطة وأي مدى لصلاحياتها وتخومها، يمكن الحفاظ على جوهر

إيمان المؤمنين بصورة أفضل وتوفير الأرضية الملائمة لازدهار هذا الإيمان؟ القضية المركزية بالنسبة لأهل الإيمان فيما يتعلق بشؤون السياسة والسلطة هي هذه القضية. أي شكل من أشكال التفسير الإيماني للكتاب والسنة فيما يتصل بالسياسة والسلطة، ومن ذلك الاجتهاد الفقهي، ينبغي ان يتم وفقاً لهذا المعيار الرئيسي.

في فصول شتى من هذا الكتاب، أوضحنا عبر تحليل معاني الإيمان، ان الإيمان من دون حرية الفكر والإرادة الإنسانيين غير ممكن التحقق. سواء كان الإيمان شهادة بأحقية الله وسبيل الأنبياء، أو عملاً شاملاً بواجبات الإنسان الذاتية، أو كان معرفة فلسفية، أو تجربة الذات الشاملة المطلقة والخطاب الإلهي، أو المواجهة المشوقة لله، في كل الأحوال لن يتحقق هذا الإيمان إلا بتفكير متحرر من الجزميات التقليدية والوراثية والثقافية، وبتفعيل للإرادة الذاتية المحور الناهضة من الذات الأصيلة لدى الأفراد. الإيمان على كل حال (اختيار من أعماق الوجود). مثل هذه الجوهرة اللطيفة النادرة لا تتكون في كل الأرضيات الاجتماعية والسياسية، وفي أي نسيج من أنسجة السلطة والصلاحيات الحكومية، ذلك ان حرية الفكر وحرية الإرادة ليس واقعاً ممكن التوفر في أية أرضية أو نسيج اجتماعي. حرية الفكر والإرادة الإنسانيين تتناسب مع واقع سياسي واجتماعي معين ولا تتناغم مع واقع سياسي واجتماعي آخر، داخل أنسجة معينة للسلطة لا يكتب لهذه الحريات سوى الدفن والغياب، وداخل أشكال معينة أخرى يمكن ان يكتب لها التنامي والازدهار. كذلك الحال بالنسبة لواجبات السلطة. حرية الفكر والإرادة لا تنسجم مع كل نمط من أنماط الصلاحيات الحكومية. فتخوم واجبات السلطة وطبيعة هذه الواجبات والصلاحيات داخل مجتمع معين قد تفضي إلى طمس هذه الحريات وقد تعمل على ترشيدها ودعمها. تمتع الإنسان بالحرية الخارجية بمعنى العيش في مجتمع سليم يتسق واقعه السياسي والحكومي مع حرية التفكير والإرادة لدى الأفراد، شرط أكيد لتمتع هؤلاء الأفراد بالحرية الداخلية وهي حرية التفكير والإرادة. من المتعذر داخل نطاق نظام اجتماعي وسلطوي مستبد مناهض للحرية ان تتمتع الأفكار والارادات بالحرية. ولا ريب، ان التأمين المؤسساتي لحريات الإنسان في المجتمعات الصناعية ونصف الصناعية اليوم، وتوزيع السلطة السياسية فيها وسيطرة مؤسسات القوة على بعضها بحيث يتم إحقاق الحقوق وتداول السلطة بصورة سلمية دائماً وبلا أية استعانة بالقوة والعنف، لا ريب ان كل هذا من اللوازم الضرورية لحياة اجتماعية تناسب المؤمنين.

النتيجة التي نخلص إليها من هذا التحليل هي ان منطق الإيمان يستدعي ان

المؤمنين ينشدون توفير واقع سياسي واجتماعي ونسيج سلطة وصلاحيات حكومية يستطيعون في ظلها تحقيق الإيمان الواعي والحر بصورة أفضل، ويتمكنون بنحو أحسن من الإخلاص لله في كل شيء. مثل هذا المجتمع لا يمكنه ان يكون مجتمعاً مستبداً وشمولياً بلا شك[1]. هذه المسألة معيار واضح ومجدٍ. ونعتقد انه أبرز وأهم معيار لابد ان يتخذ كمناط للتفسير والاجتهاد في كافة البحوث المتصلة بالسياسة والسلطة والتي يجترحها علماء الدين وفق أسلوب تفسير الكتاب والسنة والإفتاء. أخذ هذا المعيار بنظر الاعتبار في مثل هذه القضايا التفسيرية والاجتهادية نموذج لنقد وتنقيح قبليات تفسير الكتاب والسنة التي شدَّدت عليها في كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) ودعوت إليها علماء الدين المعاصرين. تجاهل هذا المعيار الأساسي والمجدي والاكتفاء بأسلوب الاجتهاد الفقهي الدارج (الذي لا يعير أهمية للقبليات) وعدم الخروج عن حدود علم الأصول واللغة والتفسير والكتاب والسنة من دون معيار مستمد من جوهر الإيمان وإمكانية العيش الإيماني، إنما هو مسيرة غير مجدية في وادي الظنون والاحتمالات المظلم.

هذه الظنون والاحتمالات التي لا تهتدي بمعيار واضح، عاجزة عن ان تكون حجة بين الله والإنسان. صحيح ان الإنسان المؤمن يحاول مقارنة كل أعماله بالمعايير الأخلاقية الدينية (الأخلاق المفضية من ثم إلى إرادة الله) والتوصل عن هذا الطريق إلى حجة بينه وبين الله ليطمئن بذلك ضميره الإيماني ويتوثق من انه وفي للعهد بين الله والإنسان القائم بربوبية الله وعبودية الإنسان لله، كل هذا صحيح وفي ظل تحقق مثل هذا السلوك يحرز الإنسان المؤمن السكينة والطمأنينة، بيد ان النقطة المهمة هي ان هذه الحجة الوجدانية والأخلاقية لا تتأتى عبر الظنون والاحتمالات والجهود المبذولة بلا معايير. التوفر على هذه الحجة لا يكون إلا بالتركيز على جوهر الإيمان وكيفيات ارتباط كل الأعمال وكل الوقائع الاجتماعية والسياسية بذلك الجوهر، ذلك ان جوهر الإيمان هو الأمانة الإلهية المودعة عند الإنسان [إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ][2]. ومستوى إنسانية كل إنسان يقاس بحسب درجة حفاظه على هذه الأمانة الإلهية.

(1) انظر الفصلين الثامن والسادس عشر من كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) لمؤلف هذا الكتاب.

(2) (الأحزاب: من الآية72).

النقطة الأخرى هي ان جوهر الإيمان بوصفه اختياراً واعياً وحراً، ليس ظاهرة ممكنة التحقق بالدعاية والتلقين، أو ان دوامها وبقاءها مرتبط بالرقابة ومنع نقد الأفكار والآراء الدينية المطروحة في المجتمع. ليس الإيمان آيديولوجياً ليتسنى ترسيخه في بواطن الأفراد بأساليب التلقين الآيديولوجي. في كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) تحدثت عن ضرورة إفساح مجال الحرية لنقد المعتقدات والأفكار الإيمانية ومناقشتها، وأرى من المفيد هنا إعادة جانب مما أوردته هناك:

(مقتضى هذا الكلام هو ان دوام الايمان الحقيقي في المجتمع ممكن في حال لم يفقد الايمان هوية الاختيار الواعي في ذلك المجتمع. والايمان لايبقى اختيارا واعيا الا بدوام التعاطي المعقول بين آراء المؤمنين ومنطقهم وبين غيرهم من أصحاب الآراء والمناحي المنطقية الاخرى وحينما يستطيع المؤمنون تجديد طروحاتهم باستمرار مثلما تتجدد العلوم والفلسفات والطروحات الاخرى دون توقف. على المؤمنين ان يتمكنوا من عرض بيانات قشيبة لما يدعون اليه. ومثل هذه الحركية غير متاحة من دون نقد جاد للدين والتدين والايمان في المجتمع. النقد الخارجي للدين يساعد بنحو اكيد على النقد الداخلي للدين. ماشهده القرن الأخير من طروحات نقدية للدين قدّمها مفكرون مناهضون للدين ساعد المؤمنين مساعدة كبيرة على اجلاء معنى الايمان الخالص. وماقدّمه ماركس وفويرباخ في نقد الدين والايمان أعان المؤمنين على معرفة ماليس بإيمان وبذلك نراهم يعرضون تعاريف أدق للايمان. لقد أوضحت هذه الرؤى النقدية كيف يمكن للمصالح الاجتماعية والطبقية والصنفية ان تتمظهر على شكل امر ديني وكيف تستطيع التعقيدات النفسية للانسان كتفكيره الطامح أن تصنع له الها يعبده! لقد ساهمت هذه النقود بنصيب وافر في تفكيك الايمان عن غير الايمان والتوحيد عن الشرك. بالطبع غالبا ما يستوحش العوام من الناس من هذه الآراء الناقدة لأنها تذهب بدينهم وايمانهم التقليديين المرتبطين بمصالحهم الفردية والاجتماعية ادراج الرياح. المجتمع المحبذ للمؤمنين ليس ذلك الذي يغيب عنه نقد الدين والايمان ولاتنشر اية مقالة أو كتاب ضد التدين والايمان ولايجري فيه اي كلام من هذا القبيل على الألسن. في مثل هذا المجتمع النمطي والمترسب وغير الواعي والمقلِّد يفقد الايمان مضامينه الخالصة ويخرج عن كونه اختيارا واعيا. وفي مثل هذا المجتمع تظهر ميول الانسان ومصالحه ونزعته للتسلط على شكل ايمان وتدين وتخلق العديد من المشكلات الخطيرة ويتعادى الناس ويتخاصمون بدافع مصالحهم الشخصية والفئوية وهم يظنون انهم يفعلون كل هذا من أجل الله وفي سبيله. وتتكون

حالات الحب والبغض التي تضمن مصالح جماعة وتشطب على مصالح جماعة اخرى ويسود الوهم بأن كل هذا الحب والبغض انما هو قربة الى الله. وتظهر مراكز قوى غير شرعية ومتعدية على حقوق الافراد والحرية والعدالة الاجتماعية وتصطبغ بالصبغة الدينية ويتصور الناس أن هذه القوى والسلطات معيَّنة من قبل الله. وستكون النتيجة شرعنة فضاء فكري مغلوط وعلاقات عاطفية مخربة وصلات اجتماعية قائمة على القوة والتسلط واستغلال القوي للضعيف تتلون كلها باللون الديني والايماني وتكتسب الصفة المؤسساتية وتحل محل الايمان الحقيقي فيخلو المجتمع من الايمان الحقيقي. ومن اجل الكشف عن حقيقة مايتفاعل في المجتمع باسم الدين والايمان وهل هو طلب حقيقي لله أم مجرد افكار خاطئة ومصالح متضاربة ظهرت على شكل نزوع نحو الله لا مندوحة من نقد الدين والايمان والمؤسسات الدينية وعلماء الدين أي ان هذا النقد سيغدو من الضروريات المبرمة للحياة الايمانية. لذا يتعين على المؤمنين التحيز الى وجود النقد الديني في مجتمعهم وان يفسحوا المجال للآخرين كي ينقدوا معارفهم وممارساتهم فيستفيدوا من هذا النقد لتطوير معرفتهم منطقيا وتنقية عواطفهم وتعديل سلوكياتهم وافعالهم.

يجب عدم رسم خطوط حمراء للنقاد في مجتمع المؤمنين فلا يقال انقدوا الى هذا الحد ولايجوز لكم النقد من هذا الحد فما تلاه. يجب ان يتمتع النقاد بالحرية ليمارسوا نقدهم بعيدا عن أية خطوط حمراء. الانسان المؤمن هو من اذا تعرض للنقد تنبثق امامه مسألة جادة تتبلور في السؤال: كيف يمكنه اضفاء العقلانية والجاذبية على جوهره الايماني في مقابل كل هذه النقود والملاحظات؟ وكيف يمكنه الانشداد الى ايمانه من جديد؟ وكيف يستطيع اكتشافه من جديد؟ نعم اذا تصورنا ان الايمان حادثة تكتسب مضمونها المعرفي دفعة واحدة وتبقى ثابتة على ذلك المضمون المعرفي عندها سنقلق مما يجب ان نفعله اذا تعرضت تلك المعرفة للنقد؟ غير أن الايمان ليس من هذا القبيل وبوسع الانسان ان يعيد اكتشاف المضمون المعرفي لإيمانه باستمرار ويجربه من جديد. التصور الذي حمله العرفاء لله غير ذلك الذي حمله الفلاسفة والتصور الذي نادى به الفلاسفة يختلف عن ذلك الذي تصوره المتكلمون وهكذا دواليك تختلف هذه التصورات عن بعضها في المضمون اختلافات اساسية. إذن ليس المحتوى المعرفي للايمان شيئا ثابتا. ومحتوى الايمان شئٌ ينتخب دائما. للايمان محتوى يتعرض دوما لتذبذبات وتغييرات في الشكل ومخاطر وتهديدات. فيشعر الانسان دائما انه قد يقع في الهاوية. وعلى المؤمن ان ينتشل نفسه من هذه المشكلات

بصورة مستمرة عبر الاختيار المتواصل. التصور القائل ان الانسان يمكنه الاحاطة بكل الحقيقة دفعة واحدة ويغدو من الواجب على الجميع بعد ذلك ان يفكّروا مثلما يفكّر هو ولايجوز لأحد توجيه النقد اليه تصور ساذج أو نرجسي.

طبعا لابد من الفرز دائما بين مسألتين. المسألة الاولى هي ان الانسان المؤمن يقيس كل افكاره واحواله وشؤونه الروحية واعماله بالمعايير الدينية والايمانية. هذه فكرة في غاية الصواب وعكسها غير صحيح. ذلك ان الايمان بالمعنى الذي نفهمه هو المكابدة الوجودية القصوى للانسان ولابد من قياس كل الاشياء في ضوئها. المسألة الثانية هل يمكن وهل يصح فرض الافكار والمعايير الدينية على الاقطاب والمؤسسات العلمية والفلسفية والسياسية والصناعية والفنية في المجتمع عن طريق الدعاية والعقوبات وأساليب التكفير والتضييق وإقصاء الآخرين فكريا عن ساحة العمل الاجتماعي وتسقيطهم والاساءة لسمعتهم وماشاكل من الممارسات؟ هذه المسألة الثانية تختلف اختلافا كليا عن المسألة الاولى واجابتي هي ان مثل هذه الممارسات غير صحيحة وغير ممكنة عمليا مهما كانت الظروف. فلا يمكن تديين كافة مرافق المجتمع عنوة بل ان مثل هذه الفكرة خاطئة اساسا. بمثل هذه الممارسات تفقد العلوم والفلسفة هويتها ويفقد الايمان ايضا هويته المتمثلة بالاختيار الواعي وترتفع ارضياته وممهداته الاجتماعية. اذا اريد عن طريق مراكز القوى التي تكتسب طابعا مؤسساتيا في شتى قطاعات المجتمع ومفاصله سلب الافراد حرية اختيارهم وتسديد نمط فكري واحد عن طريق التلقين والضغط فسوف يفقد الايمان مكانته. الاكراه عدو الايمان وآفته الابدية وليس مقوما من مقوماته ولامكان للايمان في المجتمع الذي ينتهج الاكراه. الاكراه ذاتي المحور وذاتي الاساس دوما. مثلما العقل والايمان ايضا ذاتيا المحور وذاتيا الاساس. الاكراه والقوة لايسيطر عليهما الا بالاكراه والقوة ولاعلاقة لهما بالعقل والمنطق والايمان. اينما أضحت القوة مؤسسة فانها تريد تلوين كل شيء بصبغتها ومسخ كل الاشياء. ومن ثم فمجتمع الاكراه والقوة هو اسوأ المجتمعات بالنسبة للمؤمنين.

النقطة الاخرى هي ان ما يعرضه علماء الدين باسم الدين في المجتمع هو معرفة بشرية. فعلماء الدين بشر يفهمون دعوة الانبياء والوحي بمعايير بشرية بيد ان هذه المعرفة تنطوي في كل الاحوال على الرسالة الالهية. انها معرفة مقدسة في نظر المؤمنين. وعلماء الدين في حال كانت فعالهم واقوالهم نامّة عن ايمان خالص واذا دعوا الى الايمان الخالص فسيكونون مقدسين في نظر المؤمنين. ولكن ما معنى القدسية في هاتين الحالتين؟ معناها ان المؤمنين لايحترمون العلوم الدنيوية كما يحترمون العلم

الديني ولايحترمون سائر العلماء مثلما يحترمون علماء الدين. ليس معنى القدسية في الحالتين المذكورتين سوى هذا. والمهم هو ان يكون هذا الاحترام للعلم الديني وعلماء الدين كما هو الايمان نفسه حالة اختيارية ويجب ان تبقى اختيارية. ان احترام علوم الدين وعلمائه ليس بالشيء الممكن فرضه على المؤمنين والمتدينين عبر الخطط السياسية والدعائية. بل ينبغي ان تكون الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية بحيث يميز المؤمنون عن وعي وبصيرة حقيقية اين تعرض الرسالة الالهية وعند من تعرض. اذا ميز المؤمنون ان شخصا ما يعرض الرسالة الالهية حقا فسيحترمونه. وهذا لايعني ان المعرفة التي يعرضها علماء الدين بوصفها من علوم الدين معصومة من الخطأ ولاينبغي فحصها ونقدها وان بالامكان اغلاق باب الاجتهاد واعلان احد تفاسير الدين دون غيره تفسيرا رسميا والحؤول دون اشاعة او طرح التفاسير الاخرى. نتيجة كل هذه الممارسات هي خلط الايمان بالقوة والاكراه وسد باب الاجتهاد الأمر الذي لايعود بالمنفعة على العلم الديني والايمان.

يجب ان يستطيع المؤمنون على الدوام نقد وتقييم الفضاء الايماني الذي يعيشون فيه وان يشخصوا بانفسهم اين يشعرون بالاخلاص والنقاء في عرض الرسالة واين لايشعرون بذلك. ومن الذي يرونه عالما دينيا مخلصا ومن الذي لايرونه كذلك.

واريد اضافة نقطة اخرى هي ان نقد الدين وعلماء الدين وكذلك دفاع المتدينين والمؤمنين عن ايمانهم اذا استحال الى شجار ونزاع سياسي بين الفئات والتكتلات سيجر عواقب وخيمة على السلامة الدينية والسياسية للمجتمع. ومن واجب رجال السياسة في كل مجتمع الحيلولة بكل دقة وذكاء دون الوقوع في مثل هذا الخطأ والالتباس)[1].

المباحث السابقة تثير سؤال: إلى أي مدى يمكن للمؤمنين التصرف والاجتهاد بهدف أقلمة النسيج الاجتماعي والسياسي والثقافي لمجتمع المسلمين مع تحقق وازدهار تجاربهم الإيمانية في كل عصر، أي توفير الحرية الخارجية بغية تحصيل الحرية الداخلية؟ إلى أي حد يمكن تغيير المروث والقواعد والقوانين الدينية وصولاً إلى هذه الغاية؟ الإجابة عن هذا السؤال نجدها في التحليل أدناه والذي نبين فيه ضرورة الحفاظ على الوشائج بين التجربة التوحيدية الحية المتوثبة وبين قواعد الشريعة وقوانينها:

---

(1) الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة. لمؤلف هذا الكتاب. نشر طرح نو، 1996، ص 186ــ 189.

(علم السلوك المعنوي وتجربته، هما عمل وتجربة التوحيد. والتوحيد هنا بمعنى السلوك النظري والعملي للتغلب على الألم الناتج عن الحجب الرئيسية الأربعة لـ (الكينونة في العالم) وهي حجاب التاريخ، وحجاب اللغة، وحجاب المجتمع، وحجاب الجسد، مضافاً إلى الحجب الأخرى التي تشير تجربة العرفاء إلى وجودها. وقد أطلق على هذه الحجب اسم (السجون) أيضاً.

(الكتاب والسنة) منظومة وحيانية دالة على، ومبيِّنة ومحفِّزة لعملية السلوك التوحيدي عند الإنسان ولأهداف هذا السلوك. انها منظومة تجيب عن أسئلة تتعلق بهذا السلوك. وينبغي (توقع) الإجابة عن مثل هذه الأسئلة من تلك المنظومة. ومن ثم فـ (الرغبة) التي تدفع الإنسان إلى فهم هذه المنظومة، هي رغبة الإنسان في فهم معنى نفسه ومصيره النهائي وإصابة الفلاح والسعادة في محضر الخالق.

الكتاب والسنة يكتسبان معنييهما في علاقتهما بـ (مركز معنى) هذه المنظومة أي الدلالة على/ وتبيين وتحفيز السلوك التوحيدي للإنسان. وينبغي تفسير الآيات والروايات بمثل هذه القبليات والرغبة والتوقع المناسب لها.

تشير الدراسة التاريخية بكل وضوح إلى ان بعثة الرسول الخاتم (ص) سبقتها في الحجاز (مكة والمدينة) علاقات عائلية وأواصر اجتماعية محددة ضمن أطر معينة. كما كانت هناك أشكال ابتدائية ومبسطة للحكم والقضاء والعقوبات وما شاكل في ذلك الصقع من العالم. هذه الأطر والأشكال التي أَلِفَتْ حينذاك أرضية الحياة الاجتماعية لسكان الحجاز، تشكّلت من مبادئ ومصادر متعددة ومتباينة وقد بقي القسم الأكبر منها قائماً حتى بعد ظهور الإسلام.

تدخّلُ الكتاب والسنة في العلاقات العائلية والاجتماعية والحكومية والقضائية وما إلى ذلك مما كان سائداً في الحجاز، لم يكن بنية سن قوانين لسكان تلك الأرض فيما يتصل بتلكم الميادين من حياتهم، فهذه القوانين كانت موجودة والناس يعيشون على وفقها، رغم عدم تشريعها بصورة رسمية. إنما جاء ذلك التدخل لإلغاء ما كان بخلاف الأخلاق والكرامة الإنسانية والعدل، وما يشكّل عقبات على طريق السلوك التوحيدي. منطق الكتاب والسنة هو ان السلوك المعنوي لا يتطابق مع كل أنماط التصرف والأخلاق وجميع أنواع البنى والنظم الاجتماعية فالقوانين، والعادات، والمؤسسات الموجودة في مجتمع معين باستطاعتها غالبا تسهيل السلوك المعنوي لأفراد ذلك المجتمع. ولا ريبة في أن الكتاب والسنة في بعض الحالات كانا يملآن الفراغات القانونية انطلاقاً من هذا المعنى.

هذه الإصلاحات والتعديلات وكأي تغيير اجتماعي آخر تتموضع داخل قيود أربعة:

1- (الواقع) الذي كان موجوداً على شكل معطيات.

2- (القابليات) التي بالإمكان تحويلها إلى معطيات.

3- (الضرورات) التي تقيد وتحدّ من تلك التحولات.

4- (الإمكانات) التي يمكن بواسطتها تبديل القابليات إلى معطيات.

طبقاً لهذا المبدأ، تواجه تدخلات الكتاب والسنة بعض الحدود والقيود. رسول الإسلام (ص) في مضمار هذه التدخلات كان يعمل كمصلح معنوي له أهداف إصلاحية، لكن مهمته الإصلاحية تواجه أربع عقبات تقيدها. غير هذا لا هو ممكن التصور ولاممكن القبول.

وهذا هو معنى إمضاء الأحكام السابقة في باب المعاملات والسياسات من قبل الشارع المذكور في هذا البند وما قبله.

يمكن الاستنتاج من المقدمات أعلاه ان ما يلاحظ في الكتاب والسنة من إمضاءات لا تقبل التصرف وإمضاءات تقبل الإصلاح والتعديل فيما يتصل بالعلاقات العائلية، والاجتماعية، والحكومة والقضاء، والعقوبات، والمعاملات وما إلى ذلك، ليست إبداعات جاء بها الكتاب والسنة بهدف سن قوانين خالدة للعلاقات الحقوقية العائلية، أو الروابط الحقوقية المجتمعية، أو قضايا الحكم والسلطة وما شاكل. الخالد في هذه الإمضاءات هو (المبادئ القيمية) التي تمثل الغاية من الإصلاحات والتعديلات في الكتاب والسنة، والتي استلهمت حالات التدخل منها. ليست هذه المبادئ القيمية أموراً مستقلة، إنما تنبع من ضرورات السلوك التوحيدي للإنسان، وتمعنَن وتفسَّر به وتكتسب قيمتها واعتبارها منه.

تأسيساً على مبدأ ان تدخلات الكتاب والسنة في الحقول المذكورة وليدة الإصلاح والتعديل، ومقيدة بالقيود الأربعة المذكورة، لا يمكن الخلوص من عدم تغيير قانون أو عرف أو مؤسسة اجتماعية بواسطة الكتاب والسنة، إلى ان استمرار هذه الظاهرة الاجتماعية أمر يرضاه الكتاب والسنة. نظام الرق شاهد بارز لهذه الفكرة. كان نظام الرق في الحجاز واقعاً اجتماعياً، ولم يغير الكتاب والسنة أساس ذلك الواقع (رغم ما أدخل عليه من إصلاحات) لكن لا أحدَ اليوم يقول ان استمرار ذلك الواقع الاجتماعي (نظام الرق) مما يرضاه الكتاب والسنة. فعدم التغيير لا يكشف عن رضا مبدأي على

عدم التغيير. الاستدلال بأن شخصاً ما ولأنه لم يمارس عملاً معيناً فهو يؤيد عدم ممارسته أو يعارض ممارسته، استدلال هش ومهزوز للغاية (وقد قيل في علم الأصول أيضاً ان عدم ردع المعصوم لا يعتمد عليه لاستنباط ضرورة بقاء الحكم أو العرف إلا إذا أمكن اكتشاف رضا المعصوم منه).

الأصول والنتائج التي استعرضناها ترشدنا إلى موضوعة رئيسة هي ان من الضروري في كل عصر ومصر دراسة القوانين والمؤسسات ذات الصلة بالعلاقات الحقوقية للعائلة والمجتمع، والسلطة وشكلها، والقضاء، والحدود، والديات، والقصاص، والمعاملات وما شاكل مما يطبَّق في مجتمع المسلمين ويؤخذ به، من الضروري دراستها على وفق معيار انطباقها أو عدم انطباقها مع إمكانية السلوك التوحيدي لأفراد المجتمع.

متى ما دلت دراسات المختصين ذوي الصلاحية ان طائفة من القوانين، والأعراف، والمؤسسات الموروثة عن الماضي والتي كانت سابقاً في مجتمع الحجاز ثم تطرقت إلى الكتاب والسنة وتم إصلاحها وتعديلها بما ينسجم والقيود الأربعة المذكورة لعصر البعثة، أو انها بقيت بدون تصرف ثم نوقشت تفريعاتها الأخرى في علم الفقه تعرقل السلوك التوحيدي لأفراد مجتمع معين، فلا يجب التردد إطلاقاً في المبادرة إلى إصلاحها وتعديلها. فمن الجائز في كل عصر من العصور وبسبب حدوث تعقيدات في الواقع والبنى وفاعلية القوانين والمؤسسات الاجتماعية المختلفة في مجتمع ما، وكذلك بسبب تغير المعارف والعواطف والمشاعرلدى الناس، ان تنقلب بعض القوانين والأعراف والمؤسسات القديمة لتلعب بنحو مباشر أو غير مباشر دوراً سلبياً ضد إمكانات السلوك التوحيدي، وتجعل منه أمراً عصيباً أو مستحيلاً، وتهدد بالضمور والاضمحلال للقيم المبدئية المستفادة من أحقية هذا السلوك.

في مثل هذه الحالات لابد من المبادرة إلى الإصلاح والتعديل والتغيير، العمل الذي بدأه رسول الإسلام الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) بنفسه. مثل هذا الإصلاح والتغيير والتعديل ممكن الحصول في أبواب المعاملات كافة، ونظام العائلة، والحكم، والقضاء، والحدود، والقصاص، والديات، وما إلى ذلك. ان هذه المبادرة لا تعدّ تغييراً للقانون الإلهي الخالد لأن القانون الإلهي الخالد في هذه الحالات هو المبادئ القيمية الناتجة عن أحقية السلوك التوحيدي الذي ينبغي ان تتطابق معه القوانين، وليس القوانين ذاتها القابلة للتغيير بل هي مسعى ضروري للحفاظ على القيم الإلهية الخالدة وأحقية السلوك التوحيدي. والملاك الشرعي لهذا التغيير هو الإصلاح والتعديل بهدف إقالة

العثرات الاجتماعية من أمام السلوك التوحيدي والمستمدان (الإصلاح والتعديل) من الكتاب والسنة تحديداً، أي ان الكتاب والسنة نهضا بالإصلاح والتعديل في بواكير ظهور الإسلام وجعلا ذلك (سنة).

مما لا شك فيه ان معرفة الواقع وبناه وفاعليات القوانين، والتقاليد، والأعراف، والمؤسسات في مجتمعات المسلمين الحديثة والمعقدة الحالية، وانسجامها أو عدم انسجامها الخارجي الموضوعي مع مقولة السلوك التوحيدي والتجربة الدينية، وتسهيلها أو عرقلتها أو حيلولتها دون تحقق تلك المقولة، مهمات لا تنهض بها علوم من قبيل الأصول والفقه والفلسفة والكلام الإسلامي والعرفان والتفسير. لكل من هذه العلوم مكانه، وهي تعين إلى جانب علوم أخرى على تحصيل المعارف والتجارب التوحيدية وتجاربه من الكتاب والسنة. على ان المعرفة المقصودة والمتعلقة بالدور الإيجابي أو السلبي للقوانين والمؤسسات في السلوك التوحيدي، تتوكأ من ناحية على إطلاع واسع على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلى وعي علمي وتجريبي معمق لموضوعة وعملية السلوك التوحيدي عند الإنسان.

وأما العلوم وضرورة التنمية، فلا مبدأ لها في الكتاب والسنة، كما لم تشهد العلوم الإسلامية التي تطورت لاحقاً في ثناياها مفهوم التنمية كهدف اجتماعي يتحراه أفراد المجتمع بإراداتهم الحرة (ومن الواضح ان التنمية بالنسبة للمجتمعات الحديثة حالة لامناص منها) ويبتدعون بأنفسهم علومها أو يستوردونها من المجتمعات المتطورة.

تدخل الكتاب والسنة في تنمية المجتمعات المسلمة يقتصر على قضية ان الأهداف القيمية النهائية للتنمية لا يمكنها ان تناقض المبادئ القيمية النهائية للكتاب والسنة. كافة برامج التنمية تستمد من العلوم الحديثة. علم الفقه ليس بمقدوره ان يكون منطلقا للبرمجة والتخطيط، فهو سنخ من التفسير الحقوقي يتعامل مع نصوص الكتاب والسنة. انه علم لا يمكنه إيضاح الواقع السائد في المجتمع، ولا بمستطاعه تعيين آليات تغيير (برامج) هذا الواقع. علاوة على القيم النهائية، بوسع الحلال والحرام الفقهي توجيه فئة معينة من كيفيات البنى التنموية نحو تشكيلة خاصة)[1].

---

(1) فصلية (نقد ونظر)، (السنة الثانية)، العدد الخامس، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بمدينة قم.

- 6 -

الاختبار التاريخي للإيمان

ما يسمى إسلامياً علم الكلام، ومسيحياً ثيولوجيا، هو علم نتج عن احتكاك الوحي بالفلسفات البشرية.

ترجع أولى الشواهد التاريخية على وجود الوحي إلى زمن النبي إبراهيم (عليه السلام). (النبوة) ظاهرة برزت في التاريخ في زمان ومكان محددين، ولهذا نسميها حادثة تاريخية خاصة. وبوقوع النبوة في التاريخ، انتشر وعي جديد في التاريخ الإنساني. انه وعي (وحياني) وتجربة تحمل ما عدا المعرفة، مسائل أخرى أيضاً. وعلى وفق ما نقرؤه في القرآن الكريم كانت هناك نبوات وأنبياء قبل إبراهيم (عليه السلام)، على ان ظاهرة النبوة بالشكل الذي نجد آثاره في التاريخ ويمكن متابعته وتعقبه كشأن تاريخي ابتدأت بالنبي إبراهيم (عليه السلام).

حينما اصطك الوعي الوحياني في الديانة اليهودية وهو تراث موسى (عليه السلام) بالفلسفة اليونانية، ولد علم الكلام اليهودي، وقد دوِّن هذا العلم في معظمه من قبل شخص يدعى (فيلون). تجري في هذا العلم محاولة فهم ما جاء في التجربة الوحيانية اليهودية عن طريق المفاهيم المتوافرة في الفلسفة اليونانية، وهذه كانت بداية ظهور علم الكلام بالمعنى الذي نتحدث عنه.

تواصل هذا التيار إلى ان انبثق الوعي الوحياني ثانية على يد السيد المسيح (عليه السلام) فبرز متكلمون معروفون في العالم المسيحي محاولين فهم التجربة الواقعة في إطار الزمان والمكان في تاريخ محدد والتي جاءت عن طريق ظهور عيسى (عليه السلام) بواسطة التفكير العقلاني الموروث عن اليونان، وهكذا ظهر إلى النور علم الكلام المسيحي.

على ان هذا لا يعني ان علم الكلام المسيحي وعلم الكلام اليهودي كانا علمين مستقلين لا صلة لأحدهما بالآخر البتة. فقد كانا مترابطين ببعضهما وكأنهما سياق

واحد انطلق من الديانة اليهودية ووصل للديانة المسيحية. والحقيقة انهما كانا محاولة ذات منهجية واحدة وهدف واحد هو تحديد العلاقة بين الوعي الوحياني والوعي الفلسفي البشري. الوعي الثاني منهما هو حصيلة التعقل والاستدلال البشري، والإنسان هو الذي يوفر مقدماته ويوجدها، أما الأول منهما فيصل للإنسان من حيز آخر ويأخذه على حين غرة ويؤثر فيه. بمعنى ان الأنبياء يتأثرون بالوعي الوحياني على نحو فجائي من دون ان يكونوا هم المسؤولين عن توفير مقدماته. وبين المسلمين أيضاً تكررت هذه الحالة بعد ظهور الوحي عبر نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولكن طالما كانت جاذبية الرسول الشديدة قائمة، وهي جاذبية الإيمان الشديدة الفذة، لم يجد معاصرو الرسول الفرصة للتنحي بأنفسهم جانباً وممارسة التعقل والاستدلال، لذلك لم يبرز إلى السطح علم كلام في عصر الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم). ولكن بعد انقضاء عقود عديدة ظهرت المسائل الأولى لعلم الكلام في صورتها البدائية المبسطة. في عرف ذوي التأمل في علم الكلام الإسلامي، كانت الخطوات الأولى لعلم الكلام الإسلامي (تصحيحاً لأوضاع الشريعة) على حد (تعبير اللاهيجي في مقدمة جوهر المراد)، أي ان تلك المرحلة شهدت جهوداً لإصلاح ما بدا في نظر البعض انحرافاً عن مكتسبات الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وإنجازاته. وكان علم الكلام في ذلك الطور علم كلام نقلياً.

بيد ان الحال لم تبق على تلك الشاكلة، فقد واجه المسلمون الفلسفات البشرية، وتوالدت في أوساطهم نهضة الترجمة. وتصاعدت هذه النهضة على عهد الخليفة العباسي المأمون. لم يكن المسلمون حينذاك يتهيبون مواجهة حصائد العقل البشري ونتاجاته فكانوا يرحبون بها ويسمحون بنقل العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي، وكذلك الفلسفات اليونانية وغير اليونانية القائمة على دعائم التعقل البشري. هنا بدأ علم الكلام الإسلامي. بالانبثاق، وبلغت نهضة المعتزلة العقلانية ذروتها. ثم ظهرت في القرنين الرابع والخامس شخصيات نظير القاضي عبد الجبار الهمداني ممن ركزوا تركيزاً تاماً على التعقل، فتعزز بذلك علم الكلام الإسلامي. وطبعاً كانت هناك بصمات تركها علم الكلام اليهودي والمسيحي، وحالات التعاطي والتلاقح بين الأديان، إذ تعَرَّف المسلمون في القرنين الثالث والرابع بدرجات كافية على الديانتين اليهودية والمسيحية في الأقاليم التي فتحوها وكان لهم هناك احتكاكهم وارتباطهم القريب بها.

وهكذا، فأنا اعتبر علم الكلام تيار وعي وتعقل ظهر أولاً بين اليهود ثم بين المسيحيين، ثم في أوساط المسلمين، وهو محاولة إنسانية ترمي الى رسم صورة

العلاقة بين الوعي الوحياني وسائر أنماط الوعي البشري.

قالوا في تعريف علم الكلام الإسلامي انه علم يحدد:

1 - ما أصول الإيمان والمعتقدات الإسلامية؟

2 - كيف يمكن الاستدلال لصالحها أو كيف يمكن عقلنتها وصياغة بيان عقلي لها؟

3 - كيف يتسنى الرد على الشبهات التي ترد في هذا الشأن؟

التدبر في هذه الوظائف الثلاث التي يضطلع بها علم الكلام الإسلامي، يدعونا إلى تلخيصها في جملة واحدة هي ان المتكلم يروم العثور على علاقة ورابطة دقيقة بين الوعي الناتج عن العقل والوعي الوحياني المتأتي عن طريق النبوة. هذا هو علم الكلام.

هنا سندخل في الإيضاح الثاني: إذا أطلقنا على علم الكلام هذا اسم (علم الكلام التقليدي) فستلاحظ عليه سمة بارزة هي أنه يتوخى الدفاع عن العقائد الحقة أو تعيينها، أكثر من توخيه تنظيم العلاقة بين الإنسان والله بشكل صحيح. انه علم لا يولي أهمية لتأثيرات ودور هذه العقائد الحقة في حياة البشر الدنيوية. الإنسان يبغي التوفر على العقائد الحقة ليعتقد بها حتى يتحقق له الفلاح الأخروي. أما السؤال (ما دور الإيمان بالله في الحياة الدنيا؟) فغير مطروح في علم الكلام التقليدي.

ثمة في هذه الأديان قواعد حياتية وأصول أخلاقية، ولكن ما تأثيرات تلك القواعد الأخلاقية والعقيدية المفضية إلى السعادة الأخروية، في الحياة الدنيوية، وكيف تستطيع تنظيم هذه الحياة وما النتائج التي تحصل من تطبيق تلك القواعد عملياً؟ فهذا مما لا يبحث في ذلك العلم. وبعبارة أخرى: الكلام التقليدي لا يعير أهمية لاختبار الإيمان تاريخياً. منذ نحو ثلاثة قرون بدأ يظهر في العالم منحى جديد أصبح أحد أركان ولادة علم الكلام الجديد أو الرؤية الجديدة في التفكير الكلامي. إلى جانب السؤال (ما الحقيقة؟) يطرح سؤال آخر يقول (ما الأثر التاريخي للإيمان؟) وهل الإيمان ظاهرة مفيدة في حياة البشر الدنيوية أم مضرة؟ولكن ما معيار قياس هذه الفائدة أو الضرر؟ معيار قياس هذه الفائدة أو الضرر شيء يقع خارج الإيمان، ومن ذلك على سبيل المثال المعايير الموجودة في النزعة الإنسانية (الأومانية). لو راجعنا أعمال نقاد الدين طوال القرون الثلاثة المنصرمة للاحظنا ان نقد الدين كان تارة نقداً فلسفياً، وتارة أخرى نقداً من زاوية النفع والضرر. السؤال الذي يطرح مثلاً: ما الذي قامت به الكنيسة؟ هل كانت الكنيسة مفيدة أم ضارة؟ هل كانت عقيدة التثليث مفيدة أم ضارة؟ وعموماً: هل كان

الإيمان الديني مفيداً أم ضاراً؟ التساؤل عن الإيمان الديني بهذه الصورة لا يكون متاحاً إلا حينما يكتسب الإنسان نظرة تاريخية لكافة الأمور. ويكون بمستطاعه مقاربة الدين والإيمان أيضاً من زاوية تاريخية.

صحيح ان انبثاق هذا السؤال في حقول الفكر على هذا الشكل وبهذا المضمون وعلى نحو تيار عارم، أمر حصل لأول مرة في تاريخ الفكر الغربي، إلا ان البلدان الإسلامية أيضاً لم تعدم نفراً قليلاً أثاروا هذه الأسئلة وطرحوها. في قرون الإسلام الأولى كان هناك أمثال (زكريا الرازي) و(ابن الراوندي) و(أبو عيسى الوراق) ممن طرحوا السؤال: هل النبوة نافعة للبشر أم مضرة[1]؟.

السؤال: هل النبوة نافعة للبشر أم مضرة، غير السؤال هل النبوة حقيقة من الحقائق أم لا؟ وهل فلان من الناس نبي حقاً أم لا؟ هذا سؤال يتعلق بـ (ما الحقيقة؟) وذلك سؤال يرتبط بفحص آثار النبوة والإيمان بها في هذه الحياة الدنيا، فالمحاولة إذن هي للإجابة عن استفهامات من قبيل (هل الإيمان يعزز من الأخوة الإنسانية أم يضعفها؟) و(هل يضاعف الإيمان من قدرة الإنسان على الحياة أم يجعله مستسلماً حيال المتاعب والنوازل؟) وباختصار: ما دور الإيمان في الحياة الإنسانية؟

يُسأل المتكلم في هذا المضمار: إذا كنت تعتقد ان الدين نزل من الله، وان الوعي الوحياني دخل التاريخ الإنساني من قبل الله كي يأخذ بيد الإنسان (والهداية التشريعية هي من زاوية أخرى الهداية التكوينية ذاتها) فقل لي ما هي الدرجات الامتحانية التي حصل عليها هذا الوعي الوحياني في اختباراته وما الذي صنعه بالبشرية؟

حاول البعض التملص بنحو من الأنحاء من الإجابة عن هذا السؤال، وتصوروا ان المشكلة ستعالج بمجرد مناقشة قضية الحرية الإنسانية. قال هؤلاء ان الله وضع الوعي الوحياني في متناول أيدي الإنسان وبين له الحقائق وقال له كل ما كان ينبغي ان يقوله وترك الإنسان حراً في ما يفعله، والإنسان هو الذي يختلق لنفسه المشكلات بعدم الالتزام بالدساتير الإلهية.

على ان الإجابة أعلاه لم تكن مقنعة، ذلك ان الإنسان إذا لم يستطع تقييم دور الإيمان الديني على انه دور نافع إيجابي، ولم يستطع تقرير ان النتائج العملية للإيمان والتفكير الناجم عن الوعي الوحياني كان مفيداً محبذاً، وجب عليه القول ان الله هزم أمام البشر على امتداد التاريخ!! فهل بالإمكان التفوه بمثل هذا الكلام؟!

---

(1) انظر كتاب (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) لعبد الرحمن بدوي.

مقولة ان الله أراد للإنسان ان يعمل لكن الإنسان لم يعمل، تعني انتصار الإنسان على الله طوال التاريخ، وهي بمثابة إقصاء مسرح التاريخ عن حيز السيطرة الإلهية، وترك الطبيعة لله وإخراج ساحة التاريخ عن تخوم حاكمية الله. هذا رأي لا يتلاءم مع المباني الكلامية المرسومة لله في الأديان الوحيانية والتي تراه حاكماً مطلقاً لكل أطوار الوجود. هذه إجابة لا تستطيع الصمود طويلاً، لذلك انطلقت في العالم الغربي دراسات معمقة في هذا الميدان الغاية منها تقييم دور الإيمان الديني عبر التاريخ.

وفي الوقت الحاضر فإن مساعي المتكلمين الجدد لدراسة دور الدين كتيار حيّ في التاريخ، تعد من أبرز الشواغل والموضوعات في علم الكلام الجديد. وقد أولى العلامة الطباطبائي هذا السؤال اهتماماً في تفسير الميزان. فهو حينما يظهر بمظهر المتكلم هناك، أي بمظهر من يروم تعيين العلاقة بين الوعي البشري والوعي الوحياني، يتنبه أيضاً للتاريخ الإنساني، ويبدو هناك ان الطباطبائي يعد التاريخ أحد مصادر المعرفة. لأن من يلتفت إلى أهمية التاريخ، معنى ذلك ان التاريخ أحد مصادر المعرفة في رأيه.

المطلعون على تفسير الميزان يعلمون انه في بحث النبوة الذي يورده تعقيباً على الآية الكريمة[كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَة...](البقرة: من الآية213). يقدم دراسة مفصلة عن النبوة. فهو يعتقد ان ظاهرة الوعي الوحياني أو على حد تعبيره (الشعور الغامض) إحدى المواهب والقابليات الإنسانية، وليس شيئاً يدخل عالم الإنسان بالصدفة من مكان آخر وبلا مقدمات. القابلية لتلقي الوحي من القابليات الإنسانية التي تبلغ لدى بعض البشر طور الفعلية، ويتجه النوع الإنساني نحو كماله عن طريق التحقق الفعلي لهذه القابلية، وهذا الاتجاه نحو الكمال أمر واقعي تكويني. حينما يظهر الوعي الوحياني في تاريخ البشر، ينطلق في النوع الإنساني ضرب من التكامل والحركة الواقعية، على شكل أمر عيني موضوعي. هذه هي صورة النبوة من وجهة نظر العلامة الطباطبائي. انه لا يتطرق إطلاقاً للنقاشات الكلامية المعهودة التي تتناول الحسن والقبح العقليين وترسم لله واجبات وتقرر انه يجب ان يبعث أنبياء و...الخ. بل يقول انني أصوغ تعريفي للنبوة على هذا النحو:

النبوة كمال من كمالات الإنسان نفسه يربطه بما وراء الطبيعة ويؤدي إلى حركة النوع الإنساني إلى كمالات معينة، ولولا ذلك الوعي لما تأتت تلك الكمالات. وهذه حركة واقعية في عالم الوجود وفي النوع الإنساني. ثم يحاول الطباطبائي الإجابة عن سؤال مقدّر هو ان النبوة إذا كانت حقاً مثل هذه الحركة الخارجية والأمر العيني، فهل يتسنى رجوعاً إلى التاريخ البرهنة على ان الإنسان تحرك فعلاً نحو الكمال بفضل بروز

هذه الظاهرة الوحيانية في التاريخ؟ إثارة هذا السؤال فيها دلالة على تفطن الطباطبائي لدور الدين تاريخياً، وان تلك المقدمات تقتضي التمكن من الإجابة عن هذا السؤال. يسعى الطباطبائي للإجابة عن هذا السؤال بالقول ان دور الإيمان الديني كان مفيداً في التاريخ الإنساني. ويقدم بحثاً مختصراً حول المعارف والمبادئ التي دخلت التاريخ الإنساني عن طريق الوعي الوحياني، ثم يستشهد بمجتمع صدر الإسلام مركزاً على واقعه ليدل على طبيعة التفكير الذي وفره الوعي الوحياني الإسلامي لحياة الناس وما اجترحه هذا الوعي من ثقافة وتحضر. ولا يتسع المجال هاهنا لعرض تفصيلي لآرائه[1]. ما أروم التشديد عليه هو ان الطباطبائي حينما يولي أهمية لهذا الجانب ويخوض في بحثه والاحتجاج لصالحه. فهذا دليل واضح على تفطنه إلى ان التحدث عن الدين على شكل بيان حقائق فقط، ومن دون العناية بآثاره ومردوداته في الحياة الإنسانية، ما عاد اليوم أمراً مستساغاً. المدارس غير الدينية تدعي لنفسها توجيه الحياة الدنيوية بصورة إيجابية مجدية. وتعريف كانط لعصور التنوير يلمح إلى هذا الإدعاء بشكل بين. يقول كانط: الذي حدث بعد التنوير هو ان البشر الخجلين من ذنب وعيهم، خرجوا من واقع العجز والجبن الناجم عن ذنب الوعي، ويريدون الآن بناء كل حياتهم بأنفسهم[2]. كان التصور السائد قبل عصر التنوير هو ان للعالم إطارا، ومعايير الحياة موجودة في هذا العالم، لذا يجب اكتشاف هذه المعايير واتباعها. واجب الإنسان هو اتباع البنية الداخلية لهذا العالم. أما بعد التنوير فظهر ادعاء يقول ما من بنية مسبقة تصلح للاكتشاف والتبعية في هذا العالم، إنما على الإنسان نفسه تشكيل هذه البنية، وهذا ما يحتاج إلى فكر إنساني، وقد أضحى هذا الفكر منطلقاً للعديد من الفلسفات السياسية الأخلاقية. (كيف ينبغي ان نعيش الحياة؟) سؤال يجب على الإنسان نفسه ان يجيب عنه، وليس له إجابة جاهزة في أي مكان كان، حتى في بنية هذا العالم. المدارس التي تستمد قوتها الفكري من هذه الرؤية تزعم انها هي التي يجب أن تحدد كيف يجب ان يعيش الإنسان ليتمكن من معالجة مشكلاته السابقة.

حيال مثل هذه المدارس الفكرية، ليس بمستطاع متديني العالم الاكتفاء بالإجابة عن السؤال (ما هي الحقيقة؟) فإلى جانب كون هذا السؤال على جانب عظيم من الأهمية وهو من أسئلة الدرجة الأولى، إلا انه يوجد بموازاته سؤال آخر هو: ما الذي

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص115- 138، دار الكتب الإسلامية، ط2، 1389هـ.
(2) Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaftiteil band 2S.24.

يفعله التفكير الديني بحياة الإنسان وتاريخه؟ وما عواقب العيش بطريقة دينية؟ هذا سؤال يجب ان ينتصب دوماً حيال أعيننا نحن المسلمين أيضاً، وفي هذه الحال فقط سنكون مستعدين لإعادة النظر في تفاسيرنا الدينية، لأن معياراً قد أضيف إلى معاييرنا. لا أقول اننا يجب أن نكون ذرائعيين. الذرائعية (البراغماتية) خطأ منهجي، ولا يمكن نحت المعيار للحقائق الدينية من الجانب العملي فقط، وقبول أو رفض تلك الحقائق بحسب آثارها العملية، ولكن في الوقت ذاته لا يصلح إهمال ساحة العمل بالمرة، وعدم الاكتراث للآثار العملية والعينية المترتبة على أنماط التفكير والتفسير الديني.

يكتسب هذا المعيار أهمية بالغة خاصة بالنسبة للإسلام الذي كان منذ البداية ديناً، اجتماعياً. فهذا السؤال كان بالنسبة للمسيحية في بواكيرها سؤالاً أجنبياً، فقد كانت البنية الكلامية المسيحية على شكل آخر. قالت المسيحية ان المعصية الذاتية للإنسان استحوذت عليه وقد جاء المسيح لمعالجة مشكلة الإنسان هذه. المجتمع لم يكن ذا بال بالنسبة للمسيحية في مطلعها. وبالطبع فقد احتلت هذه المسألة موقعها وأهميتها لدى المتكلمين المسيحيين في التفاسير المتأخرة، وقد اقتنعوا اليوم انه لا يمكن إطلاق الحقائق الدينية بمعزل عن الحياة اليومية للناس ومن دون العناية بقضايا من قبيل العدالة، والحرية، والمساواة. في عهد ما من العهود قالوا ان وظيفة المتكلم المسيحي هي رسم أخلاقيات الساسة، وليس من واجبه التدخل في تفسير المفاهيم السياسية، أي ان المتكلم في الوقت الذي يترك تفسير المفاهيم السياسية على عاتق السياسي ومعارفه ووعيه، يوصيه بأن لا يكذب ولا يظلم، ولا يخون و...الخ. أما اليوم فقد تقدموا خطوة أخرى إلى الأمام عما كانوا عليه بالأمس فقالوا ان علينا الخوض في تفسير المفاهيم السياسية من زاوية دينية، وان نتخذ مواقف إزاء مصاديق تلك المفاهيم. المهم هو ان المسيحية لم تكن في بداياتها تولي اهتماماً للمجتمع (بالمفهوم الدنيوي للكلمة) وقضاياه. لكننا نعلم ان الإسلام لم يكن على هذه الشاكلة، وقد كان لرسول الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) تدخله في الحياة الدنيوية. وإذا كان الإسلام بهذا المعنى ديناً اجتماعياً، فيجب ان لا نتهيب إطلاقاً من أطروحة الاختبار التاريخي للدين، وليس هذا وحسب بل ولابد ان نعلم ان صيانة التفكير الديني الإسلامي في هويته الأصيلة، وتقديمه بصورة مقبولة في عالمنا المعاصر، أمور تستدعي حضور هذا السؤال على مسرحنا الفكري. بتعبير أوضح: لا يكفي للمتكلم المسلم قوله انني أحدد العقائد الحقة وحسب، أو الفقيه قوله انني استنبطت من الكتاب والسنة ان هذا هو حكم الله، ولا شأن لي بالآثار العملية للفتوى، فأنا أمارس مهمة نظرية بحتة أفصح

بها عن تعاليم الكتاب والسنة وحسب. اننا اليوم لم نعد قادرين على التحدث بهذا المنطق، لأن هذا تفكير ذو بعد واحد لا يسلط الأضواء بصورة صحيحة ومتوازنة على الأمور. من الضروري للمسلمين اليوم ان يطرحوا قضية الاختبار التاريخي لإيمانهم الديني على بساط البحث دون أي تردد أو تهيّب. الاختبار التاريخي للإيمان عبارة عن اختبار العقائد والآداب والرسوم والقوانين التي تشكلت تاريخياً حول محور الإيمان. هذه كلها تجليات مؤسساتية للإيمان. واختبار هذه المؤسسات ونقدها وإصلاحها وتشذيبها يبلغ بالبشر من ناحية نقاء التجربة الإيمانية وزلالها ويحول دون تشيئ الله بالنسبة للإنسان، ومن ناحية ثانية يحقق للبشر حالة التحرر من جمود الثقافة الدينية التاريخية ويجعلهم مهيمنين عليها. الثقافة الدينية التاريخية يجب ان تخضع دوماً للنقد والتشذيب والإصلاح، وهذا غير متاح إلا بنظرة تاريخية لتلك الثقافة. في غمرة هذا النقد والتشذيب والإصلاح، ستقرأ الثقافة الدينية التاريخية من جديد، وتتم تنقيتها داخل قاعها، وعندئذ يعاد قبولها من جديد بفكر وإرادة حرة. وهذا هو عين التحرر من جمود الثقافة التاريخية إلى جانب اكتساب الهوية منها وبها. المكوث داخل ترسبات الثقافة التاريخية والوقوع في قبضة تقليد الشخصيات الماضية هما آفة الإيمان بوصفه انتخاباً حراً يمارسه الفكر والإرادة، وهو كذلك آفة التواصل الشخصي وليس الشيئي بالله. وهكذا نصل من خلال مبحث الاختبار التاريخي للإيمان أيضاً، إلى جوهر (الحرية) السماوي الإلهي، الحرية من الهيمنة الخارجية المتعسفة للشخصيات، والعقائد، والأفكار، والآداب، والرسوم، والقوانين، وإعادة اكتشاف مضمون الإيمان، ونقد وتشذيب وإصلاح تجلياته المؤسساتية.

- 7 -

الإيمان والتراث

التراث (Tradition) ليس له عند المسلمين أي مفهوم إيماني عقيدي، وبوسعهم ان ينظروا له ولتوابعه نظير (الصراع بين التراث والحداثة) نظرة أنثروبولوجية صرفة.

تتجلى أهمية إثارة هذا النقاش حينما نتذكر أن كثيرا من أصحاب الرأي أصروا في بحوثهم ودراساتهم المسهبة طوال العقود الأخيرة على ان مفهوم التراث وتوابعه هو بالدرجة الأولى مفهوم ديني عقيدي بالنسبة للمسلمين، وان أصل الإيمان الإسلامي وأساسه قائم على استمرار التراث بمعناه الديني، والتاريخي، واللغوي كما كان الحال في بلاد الغرب. كاتب السطور يرى هذا الرأي خاطئاً ويعتقد ان هذا المفهوم للتراث يختص ببلاد الغرب، وسحبه على العالم الإسلامي فضلاً عن كونه خطأً علميا، فهو يؤدي إلى مشكلات وأخطاء عديدة عند دراسة قضايا التراث والحداثة والتنمية في البلدان الإسلامية.

وإذن الغاية من هذه المقالة المساهمة في تصحيح الصورة التي تطرح بها إشكالية التراث والحداثة والتنمية في هذه البلدان. موضوعنا المحدد يتضح حينما نسلط الضوء على النقاط الآتية: المعنى الأنثروبولوجي للتراث بشكل عام، المعنى الديني العقيدي للتراث في العالم الغربي كما يفهم في المسيحية، ابتناء المعنى الأنثروبولوجي للتراث في العالم الغربي على ذلك المعنى الديني العقيدي، ومن ثم ابتناء إشكالية الصدام بين التراث والحداثة غربياً على ذلك الماضي والتراث الديني.

يقال في الأنثروبولوجيا ان التحول إلى إنسان (التأنسن) يبدأ ويتم عن طريق التحول إلى شئ ذي طابع تراثي (التورّث). ففي غمرة التورث يكتسب الإنسان علاوة على الأرصدة والقدرات الوراثية البيولوجية أرصدة وقدرات جديدة، ويكتنز العلم والمعرفة، ويصنع الثقافة، ويخلق العلاقات والأنسجة لحياة مشتركة، ويحافظ على الماضي وينقله إلى المستقبل، وهكذا يتطور ويتقدم. يعيش الإنسان في ظل التراث

حياة تاريخية. فمن دون التراث لن يكون ثمة تاريخ، ومن دون تاريخ وتراث لا يستطيع الإنسان تخطي مرحلة الحياة البيولوجية ليتحقق على شكل موجود ثقافي. بموازاة التراث والتاريخ، تطرح اللغة، فالذي يؤدي الدور الأهم لتكوّن التراث واستمراره وانتقاله التاريخي هو اللغة. كل مضمون التراث وشكله إنما يحفظ في الحقيقة بواسطة اللغة. التراث وبواسطة اللغة يفصح للآتين عن كل قدرات الحياة وتجاربها ورؤاها ومواقفها وتطوراتها. والواقع الثقافي للإنسانية يصل من الماضين إلى الآتين عبر جسور اللغة.

وإذن، فالتراث بشرطي التاريخ واللغة، يهدينا اشكال الحياة المعنوية التي نكون من دونها في مرحلة ما قبل حياة الإنسان الثقافي، أي في الطور البايولوجي. وهكذا، فحياتنا الإنسانية في كل مرحلة من مراحلها منوطة بتكون التراث واستمراره، وحينما تلغى الشرعية المعرفية والدور الحيوي للتراث تطفو على السطح أزمة تراث وهوية[1]. الحداثة التي ظهرت في الغرب خلقت له أزمة. القضية هي ان بروز تيار نقد عقلاني مستمر للتراث الغربي، عرّض، ذلك التراث لأزمات ومخاطر غير قليلة. العقل المستقل والذاتي المحور في العالم الغربي المعاصر ينقد التراث الغربي من خارجه. وهذه عملية تتم بأن يخرج الناقد من الفضاء المعرفي والحيوي للتراث ويبتعد عنه بمسافة معرفية وتاريخية. في مثل هذه الظروف التاريخية، عملت ضرورة تعايش الإنسان الغربي مع التراث وتعذر انفصاله المطلق عنه من جهة، وضرورة هذا الانفصال بوصفه الفرصة الوحيدة التي يمتلكها العقل الذاتي المحور لممارسة عملية النقد، من جهة ثانية، عمل هذان الضاغطان المتعاكسان على خلق أزمة في العالم الغربي. وهكذا برزت هناك مشكلة أطلق عليها اسم صراع التراث والحداثة بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة، ومهدت الأرضية لانبثاق مدارس ومناحٍ فلسفية معينة. على ان النقطة البالغة الأهمية هي ان هذا المعنى الأنثروبولوجي للصدام بين التراث والحداثة في الغرب كان مرتكزاً إلى معناه الديني العقيدي وقد توالد عن هذا الطريق. تتضح هذه الموضوعة المهمة إذا ما سلّطنا الأضواء على المعنى الديني لإشكالية التراث والحداثة غربياً.

المعنى الديني لصراع التراث والحداثة معنى يختص به العالم الغربي، وتعود جذوره الأولى إلى تصورات المسيحية ولا سيما الكاثوليك لـ (التراث الديني التاريخي). أساس الإيمان المسيحي هو ان الله في زمن تاريخي معين وضمن إطار فعل (إخبار

(1) Die Religion in Gesehichte und Gegenwart Band b 1911 - 1962.

عن ذاته) تم بواسطة السيد المسيح، ظهر للبشر، وحكم فيهم حكمه النهائي وشملهم برحمته وأنقذهم من الفناء. رغم ان هذه الحادثة التاريخية وقعت في زمن محدد، إلا انها حدثت إلى الأبد ولكل الأزمان. هذه الحادثة (إخبار الله عن ذاته) نقلت بواسطة شهودها التاريخيين على شكل تقارير إيمانية للأجيال القادمة، ولابد لهذا الانتقال ان يستمر. هذا النقل المتواصل والرامي إلى إنقاذ كافة الأجيال في جميع العصور، هو بحد ذاته عبارة عن تحقق واستمرار تراث ديني تاريخي متواصل يحمل على الدوام إخبار الله عن ذاته. ان فهم مسألة إخبار الله عن ذاته بواسطة المسيح، غير متاح في كل عصر من العصور إلا على شكل فهم هذا التراث التاريخي المستمر. المسيحيون الكائنون داخل هذا التراث الديني التاريخي المستمر، يفهمون هذا التراث في كل عصر. ان تكون مسيحياً في أي عصر من العصور، يعني ان تفهم هذا التراث المستمر التدريجي، والفهم هنا بمعنى مقابلة البشارة الإلهية (إخبار الله عن ذاته) داخل هذا التراث. وهكذا فالإيمان واللاهوت المسيحي رهينان مائة بالمائة باستمرار لا ينقطع لتراث ديني تاريخي لغوي. الغور في هذا الواقع العصي على الفهم، حدا بطائفة من خيرة الباحثين في التاريخ وفلسفة التاريخ إلى تبني نظرية فحواها ان تصور استمرار التاريخ ومعناه وتوجهه (كونه ذا اتجاه معين) بالشكل المعهود في فلسفات التاريخ الغربية المتأخرة له صلة بتصور (تاريخ النجاة)[1] المسيحي. يشير الباحث الألماني كارل لوجي[2]في كتابه المهم (تاريخ العالم وتاريخ النجاة) ان ظهور تصور استمرار التاريخ وهدفيته وكونه ذا معنى، ولد من تصور (تاريخ النجاة) في المسيحية. وفي القرون المتأخرة حيث سلخت القدسية عن هذا التصور ظهرت فلسفات التاريخ العلمانية (ص168- 175)[3].

بعد ظهور البروتستانتية، تقوضت بين البروتستانتيين أهمية الاعتماد على التراث التاريخي والكنيسة بوصفها حاضنة ذلك التراث، ورغم ذلك فان المسيحية في أشكالها المتعددة لا يمكن تصورها من دون تراث ديني وتاريخي ولغوي. طوال قرون متمادية كان التراث الأنثروبولوجي للغرب ليس سوى هذا التراث الديني- التاريخي المسيحي، إلى ان قرعت نواقيس الحداثة، فكان انبثاق الحداثة في العالم الغربي من

---

(1) Heilsgeschichte.

(2) Karl Lowith.

(3) weltgeschichte und Heilsgeschichte (Die theologeschen voraussetzungen der Geschichts philosophie Stutgart Kolhammer 1973).

صميم التراث المسيحي وفي مواجهته في الوقت ذاته. وكما أشير، كانت الحداثة ان عقلاً نقدياً مستقلاً ذاتي المحور، وبموازاة تحولات اجتماعية وسياسية جديدة لا سيما الديمقراطية السياسية استحوذ تدريجياً على أبعاد الحياة الأوربية كافة. القضية الأبرز التي رافقت هذا التيار هي تعرّض التراث الديني والتاريخي واللغوي للمسيحية الحاضن للإيمان والعقيدة المسيحية للأخطار. قامت أزمة معقدة هدّدت التراث بمعناه الأنثروبولوجي وبمعناه الديني والعقيدي بالزوال. وهكذا فهم المسيحيون الغربيون صدام التراث والحداثة صداماً بين التدين واللاتدين، وأضحت المواجهة بين التراث والحداثة أهم القضايا الروحية في القرن الأخير غربياً، وقد انبثقت وتنامت بعض المدارس الفلسفية على أرضية هذا الصراع خلال القرن العشرين. مع ان المسيحيين الغربيين بذلوا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين مساع حثيثة ومثمرة لعرض الإلهيات عرضاً ملائماً لعصر الحداثة، فظهر (اللاهوت الحديث) إلى النور، إلا ان إشكالية الجمع بين التراث الديني والتاريخي للمسيحية وبين القضايا المعرفية للحداثة لا تزال من أهم وأخطر إشكاليات اللاهوت المسيحي.

يتبين من هذا السرد المقتضب ان ولادة قضية التراث والحداثة والصراع بينهما في الغرب بالمعنيين الديني والأنثروبولوجي لها أواصرها الوطيدة الحاسمة بالمفهوم والمحتوى التاريخي الخاص للمسيحية. والآن بالإمكان طرح فكرة على جانب كبير من الأهمية فحواها انه طالما كان محتوى الإسلام وبنيته مختلفين عن محتوى المسيحية وبنيتها، فإن أياً من المعنيين الأنثروبولوجي والديني- العقيدي للتراث (بمعنى Tradition) والحداثة والمواجهة بينهما، لم يكن يوماً ما مشكلة تذكر بالنسبة للمسلمين.

الإيمان والعقيدة في الإسلام لم يقوما على فهم تراث ديني، تاريخي، ولغوي مستمر. الانتماء للإسلام في كل عصر من العصور لم يكن معناه الاعتراف من التراث بمعنى فهم السلف. معنى الانتماء للإسلام في كل عصر هو إقامة علاقة حية وتغييرية مع الله في ذلك العصر نفسه، وخامات هذه العلاقة هي تجربة كل إنسان وفهمه الشخصي للوحي الإسلامي وليست تراثاً دينياً تاريخياً مستمراً. ليس ثمة في الإسلام (تاريخ نجاة) ولا كنيسة تحمل وتحتضن ذلك التاريخ. في التصور الإسلامي، لم يظهر الله في أية حادثة تاريخية. ووحي الله للأنبياء هو فعل الله ومخلوقه وليس ظهوره للبشر. فشأن الله أسمى من ظهوره في حادثة تاريخية بعينها.

صحيح ان نزول الوحي القرآني كان حادثة تاريخية، إلا ان نزول القرآن في الإسلام

ليس بمعنى ظهور الله في حادثة تاريخية. ثم ان المسلمين منذ صدر الإسلام وإلى يومنا هذا سمحوا لأنفسهم دائماً ان يفهموا القرآن ويفسروه في عصرهم من دون ان يكون فهم وتفسير المسلمين في الأحقاب التي سبقتهم حجة ملزمة بالنسبة لهم. مسلمو كل عصر، كان لهم تصورهم للوحي والنبوة والقرآن وسنة النبي (ص) وسائر أركان العقيدة. وقد قال علماء الكلام الإسلامي ان من الواجب على كل مسلم التوافر على مبادئه العقيدية باستدلاله واجتهاده الشخصي وليس عن طريق التقليد. ومعظم كتب العقيدة التي وضعها علماء المسلمين للعامة متبع فيها النهج الاستدلالي البرهاني.

الإلهيات الإسلامية كما فهمها علماء الدين المسلمين تعبير عن علاقة الإنسان بالله في كل عصر، وليست تفسير شهادات إيمانية لكوكبة من الأشخاص على حادثة تاريخية وقعت فيها رحمة العباد بواسطة ظهور الله في التاريخ. (التسليم) وهو أساس الانتماء للإسلام ليس معناه في الإلهيات الإسلامية التسليم لـ (حادثة الرحمة التاريخية) التي وقعت ذات مرة واستمرت على طول الخط، وإنما معناه التسليم إزاء الإرادة التكوينية والتشريعية لله تسليماً يتسم بالحيوية والفاعلية في كل عصر. حيث ان هذه هي طبيعة التصور الإسلامي فإن المعنى الديني للحياة الإسلامية في كل عصر لا يتمثل في فهم التراث المتواصل عن الماضي والعيش طبقاً له، فالتراث الديني التاريخي - اللغوي لا يعد ركناً أساسياً لاستمرار الإسلام والانتماء الإسلامي بالنسبة للمسلمين. وبما ان هذا التراث ليس ذا بال، لذلك لا تمثل الحداثة بمعنى ظهور (الضد) (آنتي تز) داخل هذا التراث، ومن ثم اصطدامها بالتراث مشكلة تذكر على الصعيد الإسلامي.

في العصر الحديث، تواجه البلدان الإسلامية قضية دينية عقيدية اسمها (الإسلام والتنمية) وقضية أنثروبولوجية اسمها (التراث والتنمية). مغزى القضية الأولى هو: ما العلاقة بين العيش بطريقة إسلامية (التجارب، الرؤى، القيم، والحياة الدينية الإسلامية) والتنمية؟ هذه قضية من داخل الدين وتصنف على قضايا الإلهيات الإسلامية، والسؤال الرئيس فيها هل بالمقدور النظر للتنمية والاقتراب إليها من منظور ديني إسلامي؟ في مضمار البحث حول العلاقة بين الإنسان والله وهي القضية المحورية في الإسلام، كيف يمكن التحدث عن التنمية؟ أم ان التحدث عن هذه الموضوعة في المضمار المذكور أمر متعذر بالمرة ولا يتسنى الربط بين المسألتين أساساً؟ القضية الثانية هي أن مجموعة العقائد والقيم والحياة الدينية الإسلامية السائدة في البلدان الإسلامية تمثل واقعاً يعبّر من الناحية الأنثروبولوجية عن تراث يعيشه مسلمو هذا العصر ويكتسبون منه

هويتهم، فما العلاقة بين هذا التراث والتنمية؟ هذه قضية أنثروبولوجية سوسيولوجية، والاستفهام الأساس في نظامها هو: كيف يتسنى للبلدان الإسلامية بتراثها الديني الموجود ان تسلك طريق التنمية؟ ما العوامل المساعدة والمعرقلة للتنمية في هذا التراث؟ وإذا كانت التنمية مما لا محيص منه فما الذي يجب فعله لأجل تحقيقها؟

التراث بهذا المعنى المطروح في القضية الثانية ليس له أي مفهوم ديني أو كلامي، إنما هو مجرد مفهوم أنثروبولوجي سوسيولوجي. وقد ينتهي طيف من المفكرين إلى قناعة تقول ان جانباً من التراث الإسلامي الموجود حالياً غير ملائم للتنمية فيطالبون بتغيير هذا التراث أو أجزاء منه. وقد يجد باحثون غيرهم ان التراث الموجود يتسق مع التنمية. المهم ان النقاش في خصوص كل هذا هو نقاش حول (التراث والتنمية) وليس بشأن (التراث والحداثة) الذي يعد حادثة خاصة وقعت في الشطر الغربي من العالم.

يتسنى الاستنتاج من التحليل أعلاه ان المجال مفتوح تماماً أمام المتألهين المسلمين في كل زمان لنقد التراث الديني الماضي. إذ بإمكانهم في كل عصر من العصور توجيه النقد للقبليات، والميول، ومقدمات فهم الكتاب والسنة، والتوقعات الدينية المتبقية في مجتمع المسلمين عن عصور سالفة. الإيمان الإسلامي بوسعه دائماً ان يكون (إيماناً نقدياً). والإيمان النقدي هو الذي يسمح لصاحبه ويلزمه ان يبقي عينيه مفتوحتين على جميع النقود الموجهة للإيمان من العلوم والفلسفة، وان يفهم إيمانه ويمعننه بحيث يستطيع دوماً ان يخوض حوارات عقلانية مع العلوم والفلسفة. الإيمان النقدي لا يستمد من العلوم والفلسفة، إلا انه يواصل حياته دوماً في إطار الحوار معهما.

- 8 -

كيف يمكن التحدث عن الإيمان في العالم المعاصر؟

الموضوع المحوري لهذا الفصل هو بأية شروط وفي أي المناخات الفكرية والنفسية والاجتماعية يمكن التحدث عن الإيمان بالله في عالمنا المعاصر؟ من الضروري بادئ ذي بدء ان أشير بشكل وجيز إلى أنماط الحديث عن الله في التاريخ الإنساني.

لقد شهد التاريخ البشري على امتداده أفكاراً وطروحات شتى مباشرة وغير مباشرة حول الله وما يتعلق به من مسائل.

فريق تحدث عن الله في صورة إثبات فلسفي لمعتقدات معينة، وفريق آخر عبّروا عن تجارب ووجدانيات إنسان متأله موضحين التجارب التي يكتسبونها وما يجدونه من أمور وحالات تتصل بالله. طيفٌ آخر خاضوا في التطورات والحالات الناجمة عن تجربة الحب بين الإنسان والرب. عشاق الله تحدثوا عن الله فيما يشبه قصة الحب والكلف. شخصيات أخرى عبّروا عن المسألة على شكل ثقة مطلقة وقالوا للآخرين كيف انهم وثقوا بالله وسلّموا أنفسهم له دون أي حساب لأي شيء. وفئة أخرى خبّرت عن نوع من الحيرة والدهشة الحقيقية. متأملون آخرون في الحقيقة الإلهية أفصحوا عن ملابسات تفكيرهم الدائم غير المنقطع في أكثر الأمور إطلاقاً، وكيف ان هذا التفكير أوجد لهم أقصى الحالات وذروة الارتباط الداخلي وسلبهم راحتهم وسكونهم. آخرون قالوا (نعم) للحقيقة النهائية مقابل الموقف العدمي فوجدوا (الله) في هذه الـ (نعم) التي قالوها للحقيقة النهائية.

طائفة ممن تحدثوا عن الله سجلوا شهاداتهم عن سماع خطاب ودعوة وتلبية لهذه الدعوة، وقرروا ان علاقتهم بالله علاقة متكلم ومستمع. جماعة أخرى تحدثت عن الله من خلال قولهم إننا اخترنا الله في مقابل خيارات أخرى. وفي البحوث الكلامية

الجدلية والدفاعية كانت هناك أنماط معينة مباشرة وغير مباشرة من الأحاديث عن الله. الذي سردناه إلى الآن هو أبرز الأشكال التي يمكن رصدها في أقوال وكتابات أناس متعبدين متألهين سجلوا تصوراتهم عن الله في عصور مختلفة وفي إطار ديانات ومذاهب شتى. ولو تابعنا البحث والاستقصاء لألفينا مزيداً من التقارير والبيانات في هذا الحقل. كل هذه أحاديث مباشرة أو غير مباشرة عن إله العالم.

من وجهة نظر المتألهين، تمثل التقارير أعلاه سنخاً صادقاً ومقبولاً من التحدث عن الله. ولكن ثمة إلى جانب هذا السنخ المقبول، صنوف كاذبة من الكلام عن الله نشير فيما يلي إلى اثنين منها. هناك حديث عن الله في صورة تجسيد محدد لأمل أو خيال. بمعنى ان أناساً ومن دون ان يتفطنوا لأنفسهم تحدثوا عن صناعات أذهانهم وتصوروها إلهاً. إنهم تحدّثوا عن شيء أوجدته طموحاتهم ورغباتهم أطلقوا عليه اسم الله. وهناك التحدث عن الله على شكل آيديولوجيا كاذبة ناتجة عن واقع غير سليم وظالم اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. قدّم نقاد الفلسفة والثقافة والآيديولوجيا كثيراً من البحوث والدراسات في هذه الميادين وأوضحوا كيف تم التحدث عن الله بهذه الأشكال.

من جهة ثانية وعلى الصعيد العملي نواجه أيضاً على طول التاريخ نوعين من الآثار والمردودات العملية ترتبت على الدعوة إلى الله. الأول حديث عن الله يستتبع من الناحية العملية نشر المحبة بين الناس وإشاعة الخيرات والمبرات، وتقرير كرامة ذاتية للإنسان مضافاً إلى سلسلة من الحقوق الإنسانية لا يمكن المساس بها. انه حديث عن الله يدعو إلى العدالة والحق والأخلاق وينحاز للسلام والتعايش بين الشعوب والأقوام المختلفة، ويعترف عملياً ورسمياً بالميول والغرائز الإنسانية الطبيعية. هذا التصور والتحدث عن الله لا يتناقض بتاتاً مع سياق الحضارة، بل ويمد يد العون لصناعة الحضارة النزيهة. هذا سنخ من الدعوة العملية كان مصدر استحقاقات عملية وواقع جيد في حياة الإنسان. ولكن في النقطة المضادة كانت هناك على امتداد التاريخ تيارات رفعت الله شعاراً لكنها على الصعيد العملي نشرت العداء بين البشر، وألغت الكرامة الإنسانية واستهانت بها، وضيّعت حقوق الناس، وعارضت التحضر وكانت مصدراً لصنوف شتى من البؤس في حياة الإنسان.

إذن، حينما نطالع ظاهرة المناداة بالله والدعوة إليه خلال أحقاب التاريخ البشري، نلاحظ نوعين من الكلام والدعوة إن على صعيد البيان والكلام وإن من حيث التبعات العملية.

أجريت دراسات وبحوث جد مسهبة حول أنواع هذه التقارير وصنوف تلك التأثيرات. وحينما نراجع هذه الدراسات نكتسب رؤية رحيبة فيما يخص أبعاد التدين وألوانه المختلفة. ومن المناسب هنا الإلماع من بين تلك الدراسات إلى كتابين صدرا قبل أعوام عن مؤسسة (Herdrbucherei) للنشر،أحدهما Argumente fur gott (أدلة لصالح وجود الله) والثاني Religions kritik von Aufklanung bis Zur der Gegenwart (نقد الدين من عصر التنوير إلى العصر الحاضر). يكتنف هذين المجلدين بمجموعهما أنواع شتى من الإيمان بالله والنزعات الإلهية الصادقة والكاذبة، ومختلف أشكال البيانات والأدلة المقامة في هذا الصدد، وأنواع التبعات العملية النافعة والضارة لهذه الدعوات والبيانات المختلفة، وقد وضع فصولهما طيف واسع من المتخصصين. واعتقد ان ترجمة هذا النوع من الكتب إلى لغاتنا، هو اليوم من أوجب الخدمات الدينية والثقافية الممكن اسداؤها لمجتمعاتنا. وخلافاً لما يذهب إليه البعض، أرى ان نشر أعمال من هذا القبيل لا يتسبب إطلاقاً في إهزال الروح والفكر الديني، بل على العكس يساعد بامتياز على تنقية هذا الفكر وتلكم الروح وتعزيز مكانتهما.

بعد هذه المراجعة العاجلة لما وقع في التاريخ، بمقدورنا الآن التطرق لموضوع مهم يتلخص في السؤال الآتي: في أي ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية في العالم المعاصر يمكن التحدث عن الله بحيث يكون الحديث حديثاً عن الله فعلاً؟ هل هذا الشيء ميسور على كل الأرضيات وفي كل الظروف؟ الواقع ان هذا الأمر يتطلب ظروفاً وأرضيات خاصة. الظروف هي: أولاً وخصوصاً في عالمنا الراهن حرية النقاش والتعبير، فعلى خلفية حرية تامة في التعبير والبحث والنقد يتجلى أي الكلام هو حقاً كلام عن إله العالم، وأية الممارسات التي يُدعى إليها تحت عنوان الله هي فعلاً مصدر خير ومحبة وسعادة للإنسان، وأي كلام ليس بكلام عن إله العالم بل هو دعوة إلى الحقد والعداء والتضاد بين البشر.

إذا لم تتوفر في مجتمع ما حرية التعبير والبحث والنقد في هذه القضايا على نحو كامل، سيكون من الصعب تمييز هذين اللونين من الكلام وهذين الصنفين من الدعوات العملية. حتى الذين يتحدثون عن الله ويدعون إليه هم أنفسهم لا يستطيعون إلا في مثل هذه الظروف الملائمة من حرية التعبير والبحث والنقد، ان يتأكدوا هل انهم يتحدثون عن الله حقاً أم لا. ذلك ان الإنسان في كثير من الأحيان لا يستطيع التعرف على الدوافع الحقيقية لبعض أفعاله وممارساته، وقد تكون دوافعه نحو فكرة معينة أو دعوة عملية ما، دوافع ومحفزات مغايرة للدافع الإلهي وهو غير شاعر بذلك.

الانتماءات الاجتماعية والطبقية والصنفية وإرادة الحفاظ على جملة من المصالح باستطاعتها طبعاً خداع الإنسان. وأود هنا الإشارة إلى حديث اجتذبني معناه دائماً أشد الجذب. حديث يعبر عن صعوبة التعرف إلى الشرك الخفي ويشير إلى طبقات جد عميقة ومعقدة في فؤاد الإنسان. جاء فيه ان الشرك يخالج أحياناً قلب الإنسان لكن الإنسان لا يشعر به، ذلك ان خلجان الشرك في قلب الإنسان مستور مغمور صامت وكأنه نملة سوداء تدب على صخرة وسط صحراء كبرى في ليلة مظلمة. كما ان الإنسان لا يشعر بهذا الدبيب ولا يوليه اهتماماً كذلك لا يطلع على خلجان الشرك الهادئ في قلبه. نماذج أخرى مشابهة لهذا الحديث تشير في الواقع إلى ان الذين يتحدثون عن الله عليهم التفطن إلى انهم قد يتحدثون من حيث لا يشعرون عن أنفسهم وليس عن الله في كل كلمة يطلقونها، ويعملون لأنفسهم في كل فعل يظنونه خالصاً لوجه الله. وحينما تكون القضية معقدة ودقيقة بالنسبة لصاحبها نفسه، فهي بالطبع أكثر تعقيداً والتباساً على مخاطبيه ومستمعيه في المجتمع. خاصة في عالم اليوم حيث تستطيع وسائل الدعاية العامة باستخدام شتى أساليب التلقين وغسل الأدمغة ان تظهر الليل نهاراً والنهار ليلاً! في ظروف التعبير والنقاش والنقد الحر فقط يتسنى فحص الأقوال والأعمال بنحو يفرز بين الحديث عن الله والحديث عن سواه، ويميز الفعل الإلهي عن الفعل غير الإلهي.

القضية الأخرى هي انه في بواكير طرح نظرية فلسفية، علمية أو دينية، حيث لا أحد يدري بعد ما هي مبانيها ومؤدياتها وأغوارها، يكفل النقاش والحوار الكشف عن مباني النظريات وأعماقها ويشي بمقتضياتها ولواحقها. كثيراً ما حدث ان قدم شخص ما نظرية في حقل معين لكنه لم يكن يدري بالضبط ما هي مبانيها ومستلزماتها. وعليه، فمن أجل ان تفهم النظريات الجديدة بنحو صحيح ينبغي فسح المجال لطرح وتمحيص كافة الأمور المتعلقة بتلك النظريات. قد تطول المدة سنوات وسنوات حتى يتبين أثر البحوث والحوارات ما تريد نظرية من النظريات ان تقوله بالدقة. بل ان اتضاح كافة أبعاد النظريات الدينية التي تتحدث بشكل أو بآخر عن الله وتدعو إليه، يحتاج إلى زمان أكثر مما تحتاجه النظريات الأخرى. الذين يتخذون مواقف متسرعة من النظريات الدينية القشيبة ويصدون عن استمرار النقاش، إنما يصدون في الواقع عن اتضاح مباني تلك النظريات ولوازمها. هذا التسرع مناقض للمنهج العلمي بكل تأكيد. التحدث عن الله يستدعي إعطاء الفرصة من قبل المخاطبين والمدعوين وصبرهم وتريثهم.

أسوء الحالات هي ان تتخبط نظرية في دوامة الصراعات السياسية، ويخرج

التعبير عنها عن نطاق الممارسة الفكرية والدينية. مثل هذه الحال تفسد النظرية الدينية وتنخرها من الداخل، وتلغي كل ضروب البحث والتفكير المنهجي المنتج حولها. التحدث عن الله ينبغي ان يبقى دوماً ذاتي المحور والأساس.

القضية الثالثة هي ان التحدث عن الله يتطلب أرضية من التعاطف والتفاهم والتضامن. ومثل هذه الأرضية لا تتحقق إلا في مناخ تسوده المحبة والصميمية. مناخ النزاعات الآيديولوجية، والصراعات السياسية، والخصومات والحزازات الشخصية والصنفية والفئوية غير مناسب للتحدث عن الله. ينبغي التنبه إلى ان التحدث لا يتحقق بالمتكلم فحسب. أحد طرفي الكلام هم المخاطبون الذين يجب ان يفهموا، ولهذا لا يتكلم الإنسان مع الجمادات عادة. إذا لم يكن للمتحدث عن الله مستمعون يصغون إليه، فلماذا يتحدث أصلاً؟ وان يكون الإنسان مخاطباً مسألةٌ لا تنفصل أبداً عن ان يكون الإنسان فاهماً. ومن ثم فالحديث لا يكون حديثاً إلا إذا كان له مخاطب يفهمه. على ان فضاءات فهم الخطابات مختلفة بحسب الخطابات. فضاء فهم الحديث عن الله هو التفاهم والتعاطف والتآلف، وهذه أحوال تتصل بفضاء آخر هو فضاء المحبة والصميمية.

القضية الرابعة: هي ان العلوم والمعارف البشرية والحياة الإنسانية كلما ازدادت اتساعاً وتنوعاً وتعقيداً، يغدو التحدث عن الله أصعب من ناحية ما، وأسهل من ناحية أخرى (وبالطبع فإن هذه فكرة تصدق على مخاطبين مطلعين على العلوم والمعارف البشرية، وليس عامة الناس، إذ الحديث عن الله بالنسبة لعامة الناس يكتسي طابعاً دعائياً لا نروم الخوض فيه هاهنا) وجه الصعوبة المضاعفة هو ان التحدث عن الله مع انه تعبير عن أقصى الحقائق وأرقاها، والعلوم والمعارف البشرية لا تستطيع بلوغ كنهها، إلا انها حقيقة لا يمكن التحدث عنها بما يتعارض وحقائق العلوم البشرية، ذلك ان الحقيقة النهائية لا يمكن ان تناقض الحقائق المحدودة رغم انها غير تلك الحقائق وأسمى منها جميعاً. الذي يريد تخطي مراحل هذه العلوم والمعارف البشرية ويتحدث عن السر الأقصى والحقيقة الأرقى بنحو معقول، يتعين ان يكون مطلعاً على هذه العلوم والمعارف حتى لا يصدر منه ما يناقضها ولا يجعل الله في مقابل الإنسان وعلى النقيض منه. وبديهي ان الطابع الضروري لهذه الإحاطة يعقّد المسألة ويضاعف من صعوبتها. أضف إلى ذلك ان التحدث عن الله له وشائجه بكل ما نسب إلى الله على مر التاريخ، ومن المتعذر اليوم التحدث بشكل دقيق ومدروس عن الله من دون

الاطلاع على تلك المعارف ونقدها. النقطة المهمة الأخرى هي ان التحدث عن الله يجب ان يعنى بأسباب وخلفيات شتى صنوف الإعراض عن الله الملحوظة في عالمنا اليوم. للإعراض عن الله في عالمنا المعاصر منابت متعددة ومتنوعة، فمصدره ليس واحداً بالطبع. التصور القائل ان الإلحاد والإعراض عن الله في العصر الراهن ليس سوى مسألة فكرية بحتة، تصور مجانب للواقع، فقد كان للإعراض عن الله في القرون الأخيرة منابت عدة وسأذكر في هذا المقام ثلاثة منها.

المنبت الأول هو المنبت المعرفي الفكري. فقد كان من ثمار الفلسفات الجديدة، ولا سيما الأنساق النقدية التي انطلقت في باب المعارف البشرية، ان اجترحت مشكلات معينة لمقولة الإله وكيف ينبغي ان يتصور وضعف البراهين المشهورة لإثبات وجوده، وهذا ما أفضى بالبعض إلى الإعراض عن الله. هذا الإعراض أو الشك الناجم عن التفلسف حالة تختص بجملة الفكر وأصحابه.

المنبت الآخر للإعراض عن الله في القرون الأخيرة منبت ذو طبيعة انثروبولوجية. بمعنى انه منذ زهاء ثلاثة قرون وإلى اليوم، جرب الإنسان الغربي نوعاً من الحرية يغيب في غمراتها الإله عن حياته. لم يكن لهذه التجربة صلة وثيقة بالفلسفة، بل كانت تجربة نفسية قبل كل شيء! الإله الذي كان قد أضحى في إطار الكنيسة وعن طريقها، مرجعيةً تفرض على الإنسان من خارجه ما يجب عليه القيام به بكل حسم وعسف، كان يفهم على انها عقبة أمام تحقق الإنسان وبلوغه طور التمام. انتهت هذه التجربة النفسية إلى تحليلات وفلسفات انثروبولوجية خاصة، واستدعت نقوداً عميقة في الثقافة والآيديولوجيا والرؤى الكونية والدين.

المنبت الثالث للإعراض عن الله في عالمنا المعاصر، منبت سوسيولوجي. انه الوضع الذي فكر فيه مشاهير نظير ماركس ونضجوه وأطلقوا الدعاية له. فحينما تهتز أركان النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المبتني على هيمنة فئة على فئة واستغلال جماعة لأخرى كما حصل في الغرب، وتنفجر قضية بعنوان تحرر الإنسان من الجور الاجتماعي والطبقي، سوف يتزلزل أيضاً ذلك التصور لله الذي صاحب ذلك النظام واقترن به دوماً ووفر له التكييف الفكري والعقيدي، وهذا ما حدث فعلاً وقاد البعض إلى الإعراض عن الله. ان معرفة أنواع هذا الإعراض وصنوفه تبدو اليوم حاجة ملحة، والذي يريد التحدث عن الله، لن يسعه تقديم شيء مؤثر في هذا المضمار

بمعزل عن تلك المعرفة. عليه ان يعرف العناوين البريدية التي ينبغي ان يبعث رسائله إليها، ومن هم مخاطبوه، وأي نوع من الإعراض عن الله يواجه.

يلاحظ بعد كل هذا ان التحدث عن الله ازداد صعوبة في عالمنا الحاضر قياساً إلى ما كان عليه في السابق. انه عملية تستوجب كثيراً من المعارف والمعلومات، فهي تستلزم المعرفة بالماضي التاريخي للإنسان، والاطلاع على تاريخ الإلهيات والأديان، والتحولات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي شهدتها المجتمعات الغربية والشرقية طيلة القرون الثلاثة الأخيرة. لا أروم القول ان جميع هذه المعلومات يجب ان تتجمع في شخص واحد، ولكن على كل حال، يتوجب على الذين يبغون التحدث عن الله في الأروقة العالمية وبين المفكرين الواعين، ان يكونوا على الأقل أعضاءا في مجموعة علمية يكون لها إلمام مقبول بهذه المسائل.

من جانب آخر ازداد التحدث عن الله في عالمنا المعاصر سهولة. على ان هذا اليسر يختص بفئة معينة هم أصحاب المعارف والمعلومات الغزيرة، إذ بالإمكان اليوم الاستعانة بكثير من العلوم والمعطيات البشرية للتحدث عن الله. ولا أقول ان بالمستطاع إثبات الله والحقائق الدينية بالعلوم والمعارف البشرية، لأن مقصودنا أساساً هو عرض وبيان الحقائق الدينية بشكل مقبول بدل إثباتها. فمثلاً يتسنى استخدام الانثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة وهي حصيلة المزاوجة بين العلوم التجريبية والاجتماعية حول الإنسان، لغرض تعريف الواقع الوجودي للإنسان ومظان ضعفه ونقصه وتوحده وضيق تخوم عقلانيته، وتعريف الإنسان لنفسه كما يلاحظ في التاريخ، وجعل هذه المعرفة للذات تمهيداً ومقدمة لمعرفة الله. حينما يتعرف الإنسان على نفسه ويكتشف ذاته تتخصب الأرضية فيه لمعرفة ربه. وهذا ما فعله لفيف من المتألهين المعروفين في القرن العشرين. ومن هذا الفصيل المشروع الهائل الذي أنجزه المتأله البروتستانتي الكبير من ألمانيا (بول تيليش). فبالإضافة إلى كتبه المختلفة، وضع هذا الرجل كتاباً مسهباً مشهوراً من مجلدات ثلاثة بعنوان: Systematiche Theologie (اللاهوت المنتظم) قدم فيه بحوثاً تفصيلية حول الإنسان وتعريفه لنفسه استعانة بالانثروبولوجيا الفلسفية والعلوم الإنسانية. مساعٍ معمقة من هذا القبيل تساعد على التحدث عن الله، وبهذا المعنى يجوز القول ان الحَديث عن الله ازداد سهولة ويسراً.

القضية الخامسة تتعلق بضرورة الاعتبار من التاريخ الإنساني فيما يتصل بمسألة

التحدث عن الله. يشهد التاريخ ان التحدث عن الله له سبل متعددة ومنوعة، ولا بد ان تبقى هذه السبل مفتوحة على الدوام. في مطلع الفصل أشرنا إلى أشكال مختلفة للإقبال على الله، وما أود تأكيده هنا هو ضرورة استخلاص العبر من هذا الواقع التاريخي الطويل. الذين يرنون إلى التحدث عن الله يجب ان لا يقطعوا طرق التعبير المختلفة عن الله، بمعنى انه لو كان المرء من أهل الفلسفة ويتحدث عن الله بلغة فلسفية، عليه ان يعلم انه في هذا المقام من أهل الفلسفة فقط. وإذا تحدث شخص عن الله بلغة العرفان عليه التنبه إلى انه في هذا المقام من أهل العرفان فقط. ما من أحد يجيد الفنون والعلوم كافة، وينافس فيها ويمسك بيده جميع الطرق. وما من أحد يقبض بيديه على الحقيقة الإلهية كاملة. كل يتحدث من منظوره ولا يلتفت في تلك اللحظة إلى منظورات غيره.

أضف إلى ذلك ان أي كلام هو كلام ذو طابع تاريخي، وبهذا ما من كلام عن الله يمكن نعته بأنه الكلام النهائي الفصل. الفلسفة والإلهيات وعلم الكلام والعرفان كلها علوم تاريخية. التواريخ المسهبة التي دونت في هذه الحقول المعرفية تشي بهذه الحقيقة دون أي لبس. وهنا أجد مناسباً تسمية سفر بحثي على جانب كبير جداً من الأهمية يتألف من ستة مجلدات ظهر أخيراً وتناول في مؤلفه تاريخ الفكر الديني وعلم الكلام بين المسلمين طيلة القرون الثلاثة الأُوَل للهجرة، ولموضوعه صلة مباشرة بموضوع بحثنا. وضع هذا السفر العظيم البروفيسور (فان اس) وهو من خيرة أساتذة الجامعات الألمانية في حقل الإسلاميات. وقد كان المنجز الأبرز للبروفيسور فان اس هو بحوثه المستمرة في علم الكلام الإسلامي. ولا مراء ان مراجعة هذا الكتاب وأمثاله من المؤلفات، تهدينا بوضوح إلى تاريخية العلوم التي تحدثت عن الله والإيمان بالله.

التجربة الدينية والتجربة العرفانية

وملاك فهمهما عند ابن عربي

د. قاسم كاكائي[1]

(1) – أستاذ الفلسفة في جامعة شيراز.

اكتسب بحث التجربة الدينية أهمية خاصة بعد أن شاعت النظرة الخارجية إلى الدين، وأخذت طريقها لتطرح في حقول: علم النفس الديني، فلسفة الدين، وعلم الظواهر الدينية. تبلور مسار هذا البحث يرتبط إلى حد ما بالتقابل والمواجهة بين الرؤية «العقلانية» والرؤية «الحسية». إن العقلانية المفرطة واللاهوت الطبيعي في حقل الدين قد واجه حملة شعواء من أنصار المذهب التجريبي، ونتيجة لذلك حصلت «التجربة» في مقابل «العقل» على مكانة مرموقة، وتغلغل ذلك في مجال اللاهوت أيضا. عمد كانط عبر نقد العقل النظري في دفاعه عن الدين إلى حصر طريق معرفة الله بالعقل العملي، إلا أن طريقة حل كانط في تحويل الدين إلى الأخلاق لم تتمكن من صد هجمات الحسيّين وأصحاب النزعة التجريبية المنبثقة عن العلوم الحديثة. من هنا سعى الفلاسفة المؤمنون بالله بعد كانط إلى العثور على طريق آخر إلى إثبات وجود الله. وكان هذا الطريق كامنا في التجربة، ولا بد للذهن أن لا يكون له أي دور إيجابي في هذه التجربة، بمعنى يجب أن تكون في منأى عن أن تطالها الذهنية الناقدة لكانط، لذلك فإنهم اتجهوا إلى دراسة التجربة الدينية[1].

في ذلك الحين كانت التجربة تشتمل على الإدراكات التي ترتبط بنحو من الأنحاء بالحواس الخمس، ثم عمل بعد ذلك شلايرماخر ووليم جيمز على توسيع مفهوم التجربة في بحث التجربة الدينية، لتشمل الأحاسيس والمشاهدات الباطنية أيضا، لذلك ارتبط بحث التجربة الدينية بالتجارب العرفانية وأحوال العرفاء ارتباطا خاصا، بحيث شكلت روايات العرفاء عن مكاشفاتهم ومشاهداتهم مادة للكثير من أعمال الباحثين والدارسين في التجربة الدينية.

---

(1) - براود فوت، وين، التجربة الدينية، ترجمة: عباس يزداني، ص 22، ط 1، مؤسسه فرهنكي طه، قم.

الميزة الرئيسة للتجربة الدينية تكمن في عدم عقلانيتها. وقد أشار وليم جيمز في معرض كلامه عن استحالة وصف التجربة العرفانية[1] إلى هذه الناحية غير العقلانية؛ ذلك ان كل أمر عقلي يمكن وصفه في إطار المفاهيم الذهنية. كما يذهب شلايرماخر إلى اعتبار التجربة الدينية نوعا من الإحساس والشعور دون أن تكون تجربة عقلية[2]. فيما ذهب مفكرون آخرون إلى القول بأن هذه التجربة تتخطى حدود التمايز المفهومي، فاعتبروها نوعا من الإحساس والشعور[3]. وأكد رودولف أوتو على الأبعاد غير العقلانية للدين مقابل العناصر العقلانية، معتبرا الدين مبيّنا لحقيقة لا يمكن العثور عليها إلا عن طريق الإحساس الأصيل والفذ وغير العقلاني[4]. أوتو يطلب من قارئه أن يتعمق بشأن التجربة الدينية التي يمكن الشعور بها من أعماق الروح، كما يدعو الذين لا يتمتعون بالحالة الدينية، ولا يمكنهم الشعور بالناحية غير العقلانية من الأمر المقدس أن لا يقرؤوا كتابه[5]. أشار بعض شرّاح أوتو إن مراده من الأمر العقلاني هو ذلك الشيء الذي يأتي من خلال التفكير، وإن مراده من غير العقلاني هو الذي يأتي عن طريق الإحساس والشعور «feeling»[6].

هل يسعنا الاطمئنان بواقعية التجربة الدينية إذا اعتبرناها مجرد نوع من الأحاسيس والعواطف؟ وبعبارة أخرى: إن المطروح هنا هو البحث عن التحقق الخارجي للتجربة الدينية. من هنا عمد وليم جيمز إلى دراسة التجربة الدينية بوصفها مصدرا معرفيا (quality noetic) لبيان امتيازها عن الأحاسيس والعواطف الأخرى، مثل: الغضب، الرضا، الجوع والعطش، يكتب جيمز: «على الرغم من أن العرفانيات تشبه الأحاسيس والمشاعر بحسب الظاهر، لكن الحالات العرفانية بالنسبة إلى من عاشها وأدركها تمثل شكلا من أشكال المعرفة. إن الحالات العرفانية عبارة عن البصيرة الباطنية واكتشاف

---

(1) - جيمز، وليم، الدين والروح، ص 62، ترجمة: مهدي قائني، ط 2، دار الفكر، قم.

(2) - Schleiermacher Fredrick Daniel (1928) The Christian Faith Second edition Trans. H. R. Machintosh and J. S. Stewart B. A. Gerrish T. and T. Clark Publishers Edinburg p 17.

(3) - بيترسون، مايكل، وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص 41، ترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، ط 1، طرح نو، طهران.

(4) - Otto Rudolf (1954) The Idea of the Holey Trans. John W. Harvey Oxford University Press New York p 16.

(5) - Ibid p 8.

(6) - Almond Philip C. (1984) Rudolf Otto The University of North Carolina Press North Carolina p 55.

أعماق الحقائق بشكل لا يمكن قياسه بميزان العقل والاستدلال»[1]. ويذهب براود فورت إلى القول: «دعوى أن التجربة الدينية هي نوع خاص من التجربة، وأنها لا تدرك إلا من قبل صاحب التجربة، قد تم بيانها بوضوح شديد في توصيف رودولف أوتو للإحساس بالأمر المقدس، فهو لا يعرف هذا الإحساس بوصفه مجرد إحساس، بل ينظر إليه بوصفه حالة نفسية محددة»[2].

من ناحية أخرى فإن التجربة الدينية، وإن كانت من نوع ما يحس، لكنها تختلف عن المدركات الحسية التي تحصل من خلال الحواس الخمس. يشير وليم جيمز الى ميزتين أخريين للتجربة العرفانية، هما:

أ -سرعة الزوال.

ب -الانفعالية.

المدركات الحسية يمكنها أن تكون بطيئة الزوال، كما يمكن للفرد المشاهد متى شاء وطبقا لإرادته واختياره أن يوجدها في نفسه، من هذه الناحية تختلف التجربة الدينية والتجربة العرفانية عن الإدراك الحسي[3]. أما استيس فإنه على الرغم من عدم اعتباره التجربة العرفانية أمرا ذهنيا (subjective)، إلا أنه كذلك لا يعتبرها أمرا خارجيا (objective)، ليكون بذلك قد بيّن الفرق بينها وبين الإدراكات العقلية والحسية[4]. بالالتفات إلى كون التجربة الدينية شخصية، فإن الذين يفتقرون إلى هذا النوع من الإحساس أو الإدراك العرفاني، ليس أمامهم لبحث هذا الإحساس والإدراك من طريق سوى الرجوع إلى رواية العرفاء لهذا الإحساس والإدراك. ابن عربي أحد أبرز عرفاء الإسلام، ممن روى الكثير من المكاشفات في مؤلفاته، وهو أكبر المنظّرين في العرفان الإسلامي من الذين لا يمكن تجاهلهم أو المرور عليهم مرور الكرام فيما يتعلق ببحث التجربة الدينية. لذلك سيكون من المناسب عرض الملاكات والمعايير التي ذكرها المنظرون في حقل التجربة الدينية بشأن طبيعة هذه التجربة وخصوصياتها، واختبارها في ضوء ما قاله ابن عربي، كما نجد من المناسب الاستعانة بآراء بن عربي في ترميم آراء المنظرين الجدد.

---

(1) - جيمز، وليم، الدين والروح، ص 63.

(2) - برواد فوت، وين، التجربة الدينية، ص 25.

(3) - جيمز، وليم، الدين والروح، ص 63 و 64.

(4) - استايس، و. ت.، العرفان والفلسفة، الفصل الثالث، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، انتشارات سروش، طهران.

طبيعة التجربة الدينية عند بن عربي

التجربة الدينية هي نوع من الإدراك، وذلك لأنها:

1 - تختلف عن المدركات العقلية، بل تسمو عليها، ولا يمكن قياسها بميزان العقل والاستدلال.

2 - تختلف عن الأحاسيس والعواطف البحتة؛ إذ تحتوي على خاصية معرفية تحكي عن الواقع.

3 - تختلف عن المدركات الحسية أيضا؛ لأنها عابرة وسريعة الزوال، ولا يمكن السيطرة عليها من قبل صاحب التجربة، وعلى حد تعبير استيس: لا يمكن عدها أمرا خارجيا.

4 - تتضمن تناقضا.

5 - لا يمكن وصفها.

6 - كون متعلقها أمرا مقدسا، وذا حرمة إلهية وسماوية.

7 - تتحقق معها الطمأنينة والأمن والسلام[1].

ما الإدراك الذي يشتمل على هذه الخصائص السبع عند محيي الدين بن عربي؟

يمكن الحصول على إجابة بن عربي عن هذا السؤال من خلال منهجه في بحث «الخيال». وربما كان أكثر شيء تمييزا لخصائص تعاليم الشيخ محيي الدين هو تشديده على الخيال. فهو يذهب إلى حدّ الإدعاء بأن الذين لم يدركوا انطباع الخيال، لم يدركوا شيئا على الاطلاق[2]. ابن عربي في المعارف والعقائد يجعل الكشف طريقا مقابل طريق العقل، ويؤكد في هذا الشأن على الكشف[3]. فهو يقول: «العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّره العقلاء من حيث أفكارهم، وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده، من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له، لا علم له»[4].

وبذلك يتضح:

---

(1) - استيس، و. ت.، العرفان والفلسفة، ص 134.

(2) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 313.

(3) - كاكائي، قاسم، وحدة الوجود عند ابن عربي ومايستر اكهارت، ص 189 - 192، هرمس، طهران.

(4) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 218.

أولا: أن متعلق الكشف هو «عالم الخيال».

ثانيا: إن القوة التي تمتلك هذا الإدراك هو القلب، الذي يعبّر عنه ابن عربي أحيانا بقوة الخيال. وإن هذه القوة تقع بين العقل والحس. وحيث أنها تخرج المعقولات والمجردات المحضة على شكل الصور الحسية، وتجرد الماديات من أشكالها المادية، كانت أوسع من العقل والحس: «علم الخيال.. وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة.. وليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي وعمومه أتم من هذا الركن؛ فإنه واسطة العقد، إليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعاني، وهو لا يبرح من موطنه، تجنى إليه ثمرات كل شيء[1]... إن كنت صاحب عين؛ فعين الخلق في الحق. وإن كنت صاحب عقل؛ فعين الحق في الخلق. وإن كنت مستجمعا للعين والعقل؛ فإنك لن ترى بالفعل غير شيء واحد؛ لأن حضرة خيال الكون أوسع من العقل والإحساس[2]... كما حاز الخيال درجة الحس والمعنى، فلطف المحسوس، وكشف المعنى»[3].

يذهب ابن عربي إلى أن علة وسعة الخيال تكمن في أن الخيال واسطة بين المجردات المحضة والماديات الصرفة، وبذلك فإنه يجمع بين خصوصياتهما. لهذا السبب يسمي ابن عربي الخيال بـ «البرزخ» أحيانا، فالبرزخ هو الذي يتوسط شيئين ويفصل بينهما، في الوقت نفسه يتصف بصفاتهما. بيد أن ابن عربي يرى للخيال أقساما وأنواعا:

1 - كل ما سوى الله مما يقع بين الوجود المطلق والعدم المحض، حسب ابن عربي، فإن الوجود كله خيال، تصدق عليه مفارقة «هو لا هو»، بمعنى أنه هو وليس هو، هو متحد مع الله وهو غير الله. ويمكن القول إن جميع المفارقات العرفانية تنشأ من هذه الناحية، بمعنى أن العارف يدرك أمرا، وفي الوقت الذي يعي أنه شيء يرى أيضا أنه لا شيء. ويدرك أنه موجود وأنه معدوم أيضا. وأنه نور وأنه ظلمة[4]. من هنا يرى استيس أنه ليس خارجيا (بمعنى الموجود)، ولا ذهنيا (بمعنى المعدوم)، بل هو أمر يتخطى الذهن (transsubjective)[5]. وعلى

(1) - المصدر أعلاه، ج 2، ص 309.
(2) - المصدر أعلاه، ج 3، ص 390.
(3) - المصدر أعلاه، ج 3، ص 451.
(4) - استيس، و. ت.، العرفان والفلسفة، ص 164.
(5) - المصدر أعلاه، ص 149.

حد تعبير ابن عربي: «إنما الكون خيال.. وهو حق في الحقيقة.. والذي يفهم هذا.. حاز أسرار الطريقة»(1)، و«الوجود كله خيال في خيال»(2)، وباختصار: «لم يظهر العلم إلا في الخيال وفي نفس المتخيل. فهو هو، وفي الوقت نفسه ما هو هو»(3).

2 -الخيال بالمعنى الثاني عالم مستقل، يقال له: عالم المثال أو عالم الملكوت، وهو يقع بين عالم الملك وعالم الجبروت، ويسميه ابن عربي الخيال المنفصل.

3 -المعنى الثالث الخيال المرتبط بالإنسان، وله معنيان:

أ -نفس الإنسان الواقعة بين الروح والجسد.

ب -قوة الخيال الواقعة بين قوة العقل وقوة الحس. وهي التي يطلق عليها ابن عربي تسمية الخيال المتصل(4). وقد ذكر في بيان الفارق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل قائلا: «الخيال وله حالان: حال اتصال، وهذا الحال له بوجود الإنسان وبعض الحيوان. وحال انفصال، وهو ما يتعلق به الإدراك الظاهر منحازا عنه في نفس الأمر(5)... الفرق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل، أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح؛ فتجسدها بخاصيتها، لا يكون غير ذلك، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل»(6).

إذن القوة المدركة للكشف (التجربة الدينية) عند ابن عربي هي قوة الخيال (الخيال المتصل)، ومتعلق هذا الإدراك هو عالم الخيال (الخيال المنفصل). وإن هذا العالم بسبب من برزخيته وتضاده يعمل على ربط الأعيان الروحانية بالأعيان الجسمانية. إن عالم الخيال يذلل هذا الأمر من خلال إعطاء صفات الأمور الجسمية إلى الحقائق المجردة. بعبارة أخرى: إن الخيال المنفصل (وليس القوة المتخيلة) يعمل على تجسيد الأمور غير المادية. وإن الرؤى والمنامات نماذج عن هذا الخيال، فهي حقائق غير جسمانية وإدراكات معنوية تجسدت ضمن قوالب صورية، فما يقال من أن للملائكة

(1) - ابن عربي، فصوص الحكم، ص 120، مكتبة الثقافة الدينية، ط 2، القاهرة، 2006.
(2) - المصدر أعلاه، ص 63.
(3) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 303.
(4) - انظر: كاكائي، قاسم، وحدة الوجود عند ابن عربي ومايستر اكهارت، ص 456 - 461.
(5) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 442.
(6) - المصدر أعلاه، ج 2، ص 311.

أجنحة ليس مجرد استعارة؛ لأن الأمور الغيبية تتخذ صورة المحسوسات في عالم الخيال. أي أن إنزال المعاني في عالم الخيال يمكنه أن يكون منشأً للتجربة الدينية، بل حتى منشأً للوحي، الذي هو عبارة عن: «إنزال المعاني المجردة العقلية في القوالب الحسية المقيدة في حضرة الخيال في نوم كان أو يقظة، وهو من مدركات الحس في حضرة المحسوس، مثل قوله: (فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا)[1]، وفي حضرة الخيال، كما أدرك رسول الله العلم في صورة اللبن»[2].

ابن عربي صاحب تجربة دينية

روى ابن عربي الكثير من المكاشفات والمشاهدات التي جرّبها وحصلت له شخصيا. ويعرّف نفسَه صراحة على أنه من أصحاب الكشف والشهود، وأنه من أولياء الله، بحيث أنه منذ صدر شبابه وعلى حد تعبيره: قبل أن يظهر الشعر في عارضيه كان الله قد أولاه من الناحية المعنوية عناية جعلت ابن رشد رغم كبر سنه يجثو بين يديه تعظيما وإجلالا له. كان ابن رشد قد سمع بأخبار نبوغ محيي الدين بن عربي وحالاته المعنوية، لذلك طلب من أبيه أن يجمعه به لكي يراه عن قرب، يكتب الشيخ محيي الدين: «دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليَّ في خلوتي فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة، قصدا منه حتى يجتمع بي؛ فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرَّ شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليَّ، محبة وإعظاما، فعانقني.. وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟.. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي؛ فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة (وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ)[3] [4].

يذكر ابن عربي مكاشفاته ضمن بيانات عميقة، فإن أحرزنا صدقه فيها، دلت بأجمعها على صدق مدعاه في بلوغ مقام الولاية، ونحن نكتفي بذكر بعض الموارد

(1) – مريم: 17.
(2) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 58.
(3) – البقرة: 105.
(4) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 153 – 154.

من بين المئات التي ذكرها، ومنها: «عندما دخلت في هذا الموقف، تجلّى لي نورٌ من غير شعاع، فرأيت ذلك النور علما، ورأيت فيه نفسي وجميع الأشياء، كما شاهدتها من طريق الأنوار التي تحملها في ذواتها.. فوجدت مشهدا عظيما، وكان حسيا ولم يكن عقليا، وكان صورة ولم يكن معنى»[1].

هذا هو موضع دخول ابن عربي في عالم الخيال، حيث أدرك الحالات المعنوية لا بالعقل أو الصورة، بل بالحس المتفق مع الصورة. وقد بيّن في موضع آخر من «الفتوحات المكية» كيفية الوحي وحالات النفس عند نزوله في سياق الروايات، شارحا كيفية انبهار واندهاش الأنبياء عند نزول الوحي عليهم، وأضاف قائلا: «وقد رأينا هذا كله بحمد الله من نفوسنا، فلا نشك فيه، وما أشبهه إلا بأبواب مغلقة، فإذا فتحت الأبواب وتجلى لك ما وراءها أحطت بالنظرة الواحدة علما بها، كما يفتح الإنسان عينه في اللمحة الواحدة؛ فيدرك من الأرض إلى فلك البروج»[2].

كما تحدث ابن عربي في موضع آخر حول بحث فناء الإنسان واحتراق قواه الإنسانية وتحولها لتغدو إلهية عن تجربته الشخصية، وكيف أنه كان يذكر الله حتى بلغ مرحلة احترق فيها لسانه وفنيت قواه، وهناك كان اللهُ هو الذي يذكر اللهَ وليس ابنُ عربي: «وقد ذقنا ذلك، ووجدت الحرق حسا في ذكري لله بالله، فكان هو ولم أكن أنا، فأحسست بالحرق في لساني، وتألمت لذلك الحرق تألما حسيا حيوانيا لحرقٍ حسّي قام بالعضو، فكنت ذاكرا الله بالله في تلك الحالة ست ساعات أو نحوها، ثم أنبت الله لي لساني، فذكرته بالحضور معه لا به»[3].

مفهوم دينية التجربة

فيما يتعلق بالتعرف إلى طبيعة التجربة الدينية علينا قبل كل شيء أن نبيّن: متى نستطيع أن نطلق صفة الدينية على تجربة من التجارب؟ وهذا أيضا يتوقف بدوره على إيضاح معنى الدين. في التجربة الدينية يتم عادة توسيع مجال المفهوم الديني، بحيث يشمل كل نوع من أنواع الإحساس والشعور بالتعلق أو معرفة الموجود الأسمى الذي يفوق الإنسان، سواء أكان ذلك الموجود هو الله، أو أي أمر متفوق ومتعالٍ (The Transcendence)، أو المطلق (The Absolute)، أو المقدس (The Numinous).

---

(1) – المصدر أعلاه، ج 2، ص 263.

(2) – المصدر أعلاه، ج 3، ص 39.

(3) – المصدر أعلاه، ص 298.

بيد أنه ليس هناك من شك في أن مجال الكشف والشهود أوسع من ذلك بكثير، بمعنى أحيانا قد نحاور في المكاشفة روح شخص ميت، أو نشاهد في عالم الرؤيا الصادقة حادثة ستقع في المستقبل، أو حادثة وقعت في زمان أو مكان آخر، أو أمورا غيبية، من قبيل: الملائكة أو حالات وأوضاع الآخرة الأعمّ من الجنة والنار أو أن نشعر في أنفسنا بالارتباط والتسليم والحب والاتحاد بالله، أو الكائن المتعالي. فهل يمكن لنا تسمية كافة هذه الأمور بالتجربة الدينية؟

من الصعب جدا الفصل بين حقل التجربة وحقل التعبير، يمكن القول بمعنى من المعاني: إن كل تجربة إنما يتجلى معناها ومفهومها في إطار مجموعة من التعابير، وإن التجربة الدينية لشخص صاحب التجربة يمكن تسميتها دينية أو غير دينية، تبعا لمعرفة وتحليل ذلك الشخص. وبالنسبة الى محيي الدين بن عربي فإنه كذلك أيضا. الكشف والمكاشفة لا تعتبر بالنسبة إليه أساسا للاعتقاد الديني أبدا، بل إن ابن عربي أخذ دينه من العقل والشرع والقرآن والسنة، وبهذا المعنى فإن التجربة الدينية عنده عبارة عن أمر يخدم الدين، وأنها تعزز حالة الإيمان الديني لدى الفرد، وتخلق لديه حالة من الوجد والحماسة الروحانية والمعنوية تجاه الدين. في التجربة الدينية لا يركز ابن عربي على الناحية التجربية بالمقدار الذي يتم التركيزفيه على الجانب الديني، بمعنى ان الكشف والشهود لا ينبغي أن يعارض ما هو مُبيَّن في النصوص الدينية، بل يجب أن يعمل على تكريس الإيمان الديني القائم على هذه النصوص. على هذا الأساس فإن جميع المكاشفات المتقدمة يمكن تصنيفها في التجربة الدينية، شريطة استيفائها هذه الخصائص؛ رغم أنها لا تكون من نوع الإدراك غير المباشر للأمر المتعالي أو الأمر المقدس أو الأمر المطلق. على كل حال فإن هذه التجارب حيث تنسجم مع النصوص الدينية المنزلة وحيا من قبل الله، تعتبر إلهاما وهبة من الله. للتجربة الدينية عند العرفاء مثل ابن عربي خصائص ثلاث هامة، وهي:

أولا: الدين من خلال العبادات والرياضات والمراقبات يفتح طريقة عرفانية تفضي إلى ظهور تجارب ومكاشفات خاصة.

ثانيا: الكشف والشهود كسائر أنواع الإدراك الأخرى، قد يكون عرضة للوقوع في الخطأ، سواء من ناحية التجربة (من قبيل الإلقاءات الشيطانية) أم من ناحية التعبير.

ثالثا: إن الدين ذاته إنما هو حصيلة كشف المعصوم؛ لذلك لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ.

على هذا الأساس يتعين على العارف:

أولا: أن يكون متعبدا بالشريعة ليغدو صاحب كشف.

ثانيا: إن على المكاشفات أن تخضع لميزان الدين، وأن يتم تقييمها في إطار المعايير الدينية. من هنا قال سهل بن عبد الله: «كل وجد ليس له شاهد من الكتاب والسنة، فهو باطل»[1]. وقال أبو سليمان الداراني: «ربما ضربت الحقيقة باب قلبي أربعين يوما، بيد أني لا أسمح لها بدخوله حتى تأتيني بشاهدين من الكتاب والسنة»[2].

يسير ابن عربي على هذه الأصول ذاتها، حيث روى عن الجنيد قوله: «عِلمُنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فهو الميزان»[3]. وروى عن شخص آخر من العرفاء قوله: «كل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء». ثم أضاف قائلا: «فلا يخرج علم الولي جملة واحدة عن الكتاب والسنة، فإن خرج أحد عن ذلك فليس بعلم»[4].

وهذا يعني أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن العلم والذوق والمكاشفة والشهود والتجلي، وكل شيء آخر يعارض ظاهر الكتاب والسنة يجب ضربه عرض الجدار. من وجهة نظره فإن الكشف مثل العقل، يجب أن يخضع لميزان الشرع. إذ قال في شرح كيفية اعتبار الشرع ميزانا: «وأما الميزان الشرعي فهو أن الله إذا أعطاك علما من العلوم الإلهية لا من غيرها ؟ــــ فإنا لا نعتبر الغير في هذا الميزان الخاص فننظر في الشرع إن كنا عالمين به، وإلا سألنا المحدثين من علماء الشرائع لا نسأل أهل الرأي فنقول لهم: هل رويتم عن أحد من الرسل أنه قال عن الله كذا وكذا؟ فإن قالوا: نعم؛ فوازنه بما علمت وبما قيل لك، واعلم أنك وارث ذلك النبي في تلك المسألة. أو ينظر هل يدل عليها القرآن»[5].

يمكن للمرء أن يكون في الكشف وارثا لأحد الأنبياء، أو أن يأخذ علمه عنه مباشرة، بل يستطيع الحصول على علمه من الله مباشرة، بشرط أن يكون منسجما مع الموازين

---

(1) - السراج، أبو نصر، اللمع، ص 146، دار الكتب الحديثة، 1380 هـ، مصر.

(2) - المصدر أعلاه.

(3) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 8 و56.

(4) - المصدر أعلاه، ص 56.

(5) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 6، ص25، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 2010.

الشرعية. وفي ذلك يقول ابن عربي: «ثم رأيت أن ذلك تشغيب على المتأهب الطالب للمزيد، المتعرض لنفحات الجود بأسرار الوجود، فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيرا لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى، ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية.. وقال أبو يزيد [عندما كان يتكلم مع علماء الرسوم]: أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت[1].. يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي. وأنتم تقولون: حدثني فلان الميت، عن فلان الميت»[2].

وهذا يعني أن ابن عربي يرى لنفسه ولهذا الصنف من العرفاء نوعا من النبوة، يطلق عليها اسم «النبوة الإنبائية»، ويعتقد بأن حتى أمثال الغزالي يعجزون عن إدراكها. فهو من ناحية يعتقد بأن رسالة التشريع والنبوة التي حمل رسول الله (ص) أعباءها قد ختمت وانقطعت، إلا أنه يعتقد من ناحية أخرى وانطلاقا من قوله تعالى: (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)[3]: «إن التنزيل لا ينقطع، وهو مستمر بالنزول في الدنيا والآخرة»[4]. يمكن للناس أن يحصلوا على هذا النوع من النبوة. وهو يعتقد بأن الأولياء والأنبياء الإنبائيين الذين يسميهم بأنبياء الأولياء[5] إنما يحصلون على الأخبار والأنباء فقط، في حين أن الأنبياء الرسل يحصلون بالإضافة إلى الأخبار، على الحكم والشرع أيضا[6]. وعليه فإنه يرد التوهم القائل بأن أمثاله يدعون النبوة، بقوله: «إن من جملة أصولنا أن لا نتحدث إلا من الذوق، ولكننا لسنا برسل ولا أنبياء، وليست لدينا شريعة خاصة»[7].

إن ابن عربي يتبع منهجا غير متعارف في رواية الحديث، وهو أن يبادر العارف إلى رواية الحديث عن رسول الله مباشرة، وبذلك سيكون متحررا من دراسة سند الحديث. وقد روى بالفعل عدة أحاديث بهذه الطريقة عن النبي (ص)[8]. ادعى ابن عربي قائلا: «لقد كتبت الكثير من كتبي بأمر من الله، حيث ألقيت إلي إما في المنام أو

---

(1) - المصدر أعلاه، ج 1، ص 31، طبعة دار صادر بأربع مجلدات.
(2) - المصدر أعلاه، ج 3، ص 298.
(3) - الأنفال: 29.
(4) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 456.
(5) - المصدر أعلاه، ج 1، ص 150.
(6) - المصدر أعلاه، ج 2، ص 257.
(7) - المصدر أعلاه، ص 58.
(8) - انظر: كاكائي، قاسم، وحدة الوجود برواية بن عربي ومايستر اكهارت، ص 196 و 195.

من طريق المكاشفة»[1]. لكنه يؤكد على أن جميع هذه المكاشفات إنما كانت بتوريث من النبي الأكرم (ص). وفيما يتعلق بفصوص الحكم قال: «أما بعد: فإني رأيت رسول الله (ص) في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمئة بمحروسة دمشق، وبيده (ص) كتاب، فقال لي: هذا (كتاب فصوص الحكم) خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به»[2]. وقال عن الفتوحات المكية: «فالعلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الروح الأمين على قلبه. وهذا الكتاب [الفتوحات المكية] من ذلك النمط عندنا؛ فوالله ما كتبت منه حرفا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني.. وإنما قلنا ذلك لئلا يتوهم متوهم أني وأمثالي أدعي نبوة، لا والله، ما بقي إلا ميراث وسلوك على مدرجة محمد رسول الله (ص) خاصة، وإن كان للناس عامة، ولنا ولأمثالنا خاصة من النبوة ما أبقى علينا منها»[3].

خلاصة القول إن التجربة الدينية هي المكاشفة المعتبرة، وإن المكاشفة المعتبرة هي التي تنسجم مع ميزان الشرع أي الكتاب والسنة ـــــ أو تلك التي يرثها شخص المكاشف عن أحد الأنبياء، بمعنى أن ترتبط بنحو من الأنحاء بالشريعة السماوية والدين المنزل. وإن هذه الشريعة عند ابن عربي هي الإسلام، وإن النبي بالنسبة له هو رسول الله (ص).

التجربة الدينية والتجربة العرفانية

من المسائل التي يتم بحثها بشأن التجربة الدينية، هو الاختلاف أو التوافق بين التجربة الدينية والتجربة العرفانية. القدر المتيقن هو إطلاق وصف العرفانية على التجربة، إذا كانت مرتبطة بالكشف والشهود، وقد رأينا أن الكشف والشهود مرتبطان بالقلب والخيال. بيد أن الكشف والخيال من السعة بحيث يشملان حتى الرؤى التي يراها الناس العاديون في منامهم أيضا. لذلك لا يمكن تسمية الشخص عارفا لمجرد تجربته للكشف والشهود، كما أن استيس لم يكن ليعد المشهودات والمسموعات الباطنية من الأمور المثبتة للحالة العرفانية[4]. كما لم يكن يعتبر الوجد والانجذاب

(1) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 198.
(2) - ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، ص 5، مكتبة الثقافة الدينية، ط 2، القاهرة، 2006.
(3) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 456.
(4) - استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ص 38.

الصرف من أقسام التجربة العرفانية[1]. يبدو أننا يجب أن نبحث عن الفرق بين الإدراك والتجربة العرفانية وبين سائر التجارب الدينية في متعلقهما.

قلنا إن «الخيال» عند ابن عربي قد استعمل في أربعة معان. وإن الميزة الرئيسة في الخيال تكمن في التوسط أو التضاد، لذلك فإن ابن عربي يسميه برزخا، بمعنى أنه يتوسط طرفين على الدوام. وإن تلك المعاني الأربعة كالآتي:

أ -الخيال المتصل، الذي هو قوة من قوى النفس، تقع بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي، وهناك من يطلق عليها اسم القوة المتخيلة أيضا، وهي القوة التي يحصل الكشف والشهود من خلالها.

ب -الخيال المنفصل، الذي هو عالم يتوسط بين عالم العقول المجردة وعالم المادة.

ج -النفس البشرية الواقعة بين الروح والجسد.

د -العالم أجمع، أي كل ما سوى الله، الواقع بين الوجود المحض (الله)، والعدم الصرف. فلا هو موجود ولا هو معدوم، أو هو معدوم وموجود في آن واحد، ليس هو الله، ولا هو غير الله (هو لا هو)[2].

إن صاحب التجربة الدينية غارق في عالم الخيال، يتعاطى مع القلب الذي هو محل الكشف والشهود. يرى الأمور المعنوية في قوالب حسية، يرى الصور النفسية التي هي لا مجردة صرفة ولا مادية صرفة. هذه الأمور بأجمعها ترتبط بالمعاني الأول الثلاثة من معاني الخيال التي يشترك فيها غير العرفاء مع العرفاء. بيد أن المكاشفة الرابعة، التي هي رؤية وفهم مفارقة «هو لا هو»، فهي تجربة شهود اتحاد جميع الأمور بالله (الوحدة الآفاقية)، أو تجربة الوصال والاتحاد بين صاحب التجربة وبين الله (الوحدة الأنفسية)[3].

وعليه تكون التجربة العرفانية أخصّ من التجربة الدينية. في سائر أقسام التجارب الدينية تحصل مكاشفة صاحب التجربة في قالب الصورة، مثلا ذكرنا أن العلم يتجلى على صورة اللبن، أو أن جبرائيل يظهر على هيئة البشر، بمعنى أن الشخص المكاشف

---

(1) - المصدر أعلاه، ص 42.

(2) -كاكائي، قاسم، وحدة الوجود عند ابن عربي ومايستر أكهارت، ص 456 -461.

(3) - لمعرفة الفرق بين الوحدة الآفاقية والوحدة الأنفسية، انظر: كاكائي، القسم الثاني، مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي واكهارت.

يدرك الأمر، الذي تجلى بإحدى قوى الخيال، أي عن طريق الحواس الخمس، لكن في عالم الخيال أو المثال، أي أن صاحب التجربة يرى أمرا غير مادي، يسمعه، أو يشمه، أو يتذوقه، أو يلمسه. هنا يتجلى الفرق بين المدرِك وبين المدرَك.

أما تلك التجربة التي نسميها بشكل خاص تجربة عرفانية، فليس هناك من فرق بين المدرَك والمدرِك. إن هذه التجربة تستلزم فناء العارف. ففي الفناء يجرب العارف معنى الاتحاد، «يرى الحبيب بعين الحبيب»، أي في عين تجربة الفناء (العدم) يكون قد أدرك الوجود المحض (الله)، بمعنى أنه يجرب الوجود في عين العدم. هذه هي مفارقة «هو لا هو» التي لا يمكن لغير العارف أن يدركها. ولازم هذا الأمر الخروج عن طور العقل[1]؛ بمعنى أن مشاهدات صاحب التجربة مثلا أو رؤيته أو سماعه للأمر المعنوي في سائر التجارب الدينية، لا تلازم الخروج عن طور العقل، إلا أن الإدراك والتجربة العرفانية المذكورة تستلزم الخروج عن طور العقل.

صاحب التجربة في سائر التجارب الدينية يدرك متعلق التجربة بإحدى حواسه الخيالية، اما في التجربة العرفانية، فإن شخص العارف يتحد مع متعلق التجربة ويدركه بجميع وجوده، وليس بإحدى حواسه فقط. من هنا يتضح سبب تشديد العرفاء على الوجود بوصفه متعلق المعرفة، إلا أن اختلافهم عن الفلاسفة يكمن في أنهم يفكرون «مع» الوجود، لا «بـ» الوجود[2].

يمكن ربط الفرق بين التجربة الدينية بالمعنى الأعم، والتجربة العرفانية بالفرق الذي يقول به القيصري بين «الكشف الصوري» و«الكشف المعنوي»، حيث يرى الكشف الصوري هو ذلك الشيء الذي «يحصل من طريق الحواس الخمسة في عالم المثال» ويرى أن الكشف المعنوي هو الكشف «المجرد عن الصورة، ومن تجليات اسم العليم»[3].

اختلاف الكشف الصوري عن الإدراك الحسي المادي

ذكرنا إن الحواس الخمسة تنشط في الخيال أيضا، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن تكون الحواس الإدراكية الخمس الخيالية هي ذاتها الحواس الخمس في العالم

(1) – للبحث في مورد الطور وراء طور العقل، انظر: المصدر أعلاه، ص 421 –427.

(2) – لمعرفة الفرق بين معنى الوجود عند كل من العارف والفيلسوف، انظر: المصدر أعلاه، ص 250 –257.

(3) – القيصري، داود بن محمود، شرح على فصوص الحكم، ص 33 –36، انتشارات بيدار، قم.

الجسماني، لذلك فإن الشيخ محيي الدين يفرق بين العين الحسية التي ترى في اليقظة، وبين العين الخيالية التي ترى في المنام. رغم أن عين الخيال يمكنها أن ترى في اليقظة أيضا[1]. يكتب ابن عربي: «إن الشخص المكاشف يرى في اليقظة ذات الشيء الذي يراه النائم في نومه»[2]. وبعبارة أخرى: إن النائم والمكاشف يدركان المتخيلات التي هي ليست جسمية تماما ولا روحانية تماما. لذلك ليس من السهل دائما التمييز بين الشيء الخيالي والشيء الحسي. إن وظيفة كل من عين الخيال وعين الحس هي الرؤية، وإن التمييز بين إدراك هاتين العينين معرفة لطيفة ودقيقة[3]. وقد ذهب محيي الدين بن عربي إلى الاعتقاد بأن الحصول على هذه المعرفة من أكثر الأمور صعوبة وتعقيدا، وحتى الكثير من أهل الله لا يمكنهم الحصول عليها: «ما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس، فإن الإنسان إن تمكّن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية.. فإذا أعطاه الله قوة التفصيل، أبان له عن الأمور إذا رآها بأي عين رآها؛ فيعلم ما هي إذا علم العين التي رآها به من نفسه، فآكد ما على أهل علم الله هذا العلم، وكثير من أهل الله من لا يجعل باله لما ذكرناه»[4].

حتى حينما ظهر جبرئيل على صورة أعرابي وسأل النبي (ص) بعض الأسئلة، لم يكن بعض الصحابة قادرا على التمييز بين رؤية العين الحسية والعين الخيالية. كذلك مريم العذراء (ع) في لحظة البشارة عندما تمثل جبرئيل أمام بصرها بشرا سويا[5]، لم تكن تمتلك مثل هذا العلم. وأشار الشيخ ابن عربي في شرحه لصعوبة التمييز بين هذين النوعين من الإدراك إلى هاتين الواقعتين قائلا: «فاعلم أنه إذا قبل الروح الصورة الطبيعية في الأجساد المتخيلة لا في الأجسام المحسوسة التي جرت العادة بإدراكها، فإن الأجساد المتخيلة أيضا معتادة الإدراك، لكن ما كل من يشهدها يفرق بينها وبين الأجسام الحقيقية عندهم، ولهذا لم يعرف الصحابة جبرئيل حين نزل في صورة أعرابي، وما علمت أن ذلك جسد متخيل حتى عرفهم النبي (ص) لما قال لهم: هذا جبريل. ولم يقم بنفسهم شك أنه أعرابي. وكذلك مريم حين تمثل لها الملك بشرا سويا؛ لأنه ما كانت عندها علامة في الأرواح إذا تجسدت»[6].

(1) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 305.
(2) – المصدر أعلاه.
(3) – المصدر أعلاه.
(4) – المصدر أعلاه، ج 3، ص 507.
(5) – مريم: 17.
(6) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 333.

إن هذه «العلامة» تتكفل في رأي الشيخ الأكبر بدور أساسي في إعادة التعرف على التمثلات الخيالية. ومن دونها لا يمكن للناس التمييز بين الظهورات الخيالية للأرواح (الملائكة والجن والناس) وبين ظهورات ذات الله، لذلك فإنهم عندما يحصلون على مكاشفة دون امتلاكهم لمثل هذه العلامة يكون «حكم الجانب الإلهي وحكم الجانب الروحاني متحدا بشكل كامل» في أعينهم[1]. ولا يكون لديهم حتى طريق إلى التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من الأرواح المخلوقة. وقد ادعى الشيخ صراحة أنه يمتلك تلك العلامة التي تجعل التمييز بين الأنواع المختلفة للموجودات المتمثلة أمرا ممكنا للعارف، فهو عند المكاشفة على الدوام يعلم ما إذا كانت عين خياله ترى الله أو ترى ملكا أو جنا أو إنسانا آخر. قال في هذا الشأن: «يمكن لبعض الأفراد تمييز الحقيقة الروحانية المتجسدة في عالم الخارج من غيرها، أعم من الإنسان والصور المسانخة له. ولكن ليس كل إنسان يحصل على هذه المعرفة. والذين هم من الطائفة الأولى يفرقون بعون من علامة يعرفونها بين الصور الروحانية المعنوية المتجسدة في الخارج، والصور التي تمثلت في دخيلة نفس الإنسان. وأنا على علم بهذه العلامات، وقد تحققت بها؛ لأنني أميز بين الروح التي تجسدت في الخارج أو الداخل من صورة الجسم الحقيقي، غير أن عامة الناس لا يمتلكون مثل هذه المعرفة»[2].

ولا بد من الالتفات إلى أن مراد الشيخ محيي الدين من «العامة» ليس هو الناس العاديين من الذين نلاقيهم في الأسواق والأزقة، بل هم الأكثرية الغالبة من الصوفيين والسالكين الذين حصلوا على مكاشفات من عالم الخيال. لكن محيي الدين لا يصرح بماهية هذه العلامة أو العلامات؛ ذلك لأن هذه العلامة إنما هي شيء يتحقق بين الله وعبده، وهي تختلف باختلاف الأفراد. وربما كان سبب عدم بيانه لهذه العلامة هو الحيلولة دون ادعائها من قبل غير الصالحين كذبا وزورا. وقد تحدث عن العلامة التي تعطى للكاملين الذين تجردوا عن عالم الطبيعة بالكامل ودخلوا في زمرة الملائكة قائلا: «نحن نعلم بهذه العلامات ذوقا. ولكننا لا نقولها لأحد مخافة إفشائها كاذبا في مدعاه. ولذلك فإنني وأمثالي مأمورون بإخفائها»[3].

---

(1) – المصدر أعلاه.

(2) – المصدر أعلاه، ج 3، ص 173.

(3) – المصدر أعلاه.

الفرق بين التجربة الدينية الحقيقية والمكاشفة المضللة

يمكن تصنيف التجارب الشهودية طبقا لأربعة عناصر على النحو الآتي:

1 - حالة الفرد الذي يعانق ذلك الشهود، كأن يكون يقظا أو لا يكون يقظا، وأنه يدرك ذلك في حالة اليقظة بعين الحس أو بعين الخيال، وفي حالة غير اليقظة هل تعتريه أثناء النوم أو تعتريه حالة روحانية من قبيل «الغيبوبة» أو «الفناء».

2 - حقيقة الأمر التي تبرز في التخيل أو التمثل. الله والملائكة، أو الأرواح النورية من الجن، أو الأرواح النارية، وأبناء البشر، لكل واحد هذه القدرة أو يمكن أن تكون لديه القدرة على إظهار نفسه للآخرين في صور خيالية.

3 - الصورة التي يتخذها ذلك الأمر المتخيل والمتمثل. إن الأمور التي تدرك على هذا النحو تستقبل كل صورة، شريطة أن تكون تلك الصورة محسوسة مثل كل ظاهرة خيالية.

4 - «محل» تجسد ذلك الأمر في العالم، بمعنى في أي واحد من العوالم قد تجسد ذلك الأمر؟ وهل تجسد في الخيال المتصل، أم أنه تجسد في الخيال المنفصل؟ من هذه العناصر الأربعة المذكورة يعد «محل» التجسد من أصعبها على الإطلاق[1].

ما دام الإنسان عاجزا عن معرفة «العلامات»، ومن ثم لا يستطيع إدراك الماهية الحقيقية لتجربته العرفانية، فإن الكشف لن يكون موثوقا كمصدر للمعرفة اطلاقا، خاصة إذا كان ذلك الكشف كشفا صوريا. يقول الشيخ محيي الدين: «كل كشف لا يكون صرفا لا يخالطه شيء من المزاج لا يعول عليه، إلا أن يكون صاحب علم بالمصور»[2]. لا أحد غير الأنبياء والأولياء يستطيع أن يفهم من أو ما تجسد له أثناء المكاشفة على هيئة مثالية. وإن السالكين الذين لم يظهر الله لهم العلامة هم على الدوام عرضة للتلبيس في تجاربهم الشهودية. وهذا لا يحصل للمبتدئين فحسب، بل يحصل حتى للمتبحرين المتقدمين أيضا. وقد يكون هذا الخطأ في أصل التجربة أو في التعبير عنها.

أ - **الخطأ في التجربة:** الخطأ الذي قد يقع في أصل التجربة إنما يأتي من تلبيس

(1) - Chittick William (1994) Imaginal Worlds State University of New York Press New York p 88 – 89.

(2) - ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي، رسالة لا يعول عليها، ص 259 و 258، دار صادر، ط 1، بيروت، 1997.

إبليس. حذر الشيخ محيي الدين من أن الشيطان وأتباعه من الجن يسعون إلى تضليل الإنسان. وهذه هي مهمتهم الرئيسة في كل مكان؛ كما أن مهمة الأنبياء في هذا العالم هي الهداية. وباعتقاد ابن عربي فإن الجن «يتلاعبون بالقوى العقلية لبعض الأفراد» ويجعلونهم يتخيلون الوصول إلى معرفة خاصة. وهكذا يفعل السحرة[1]. وبهذا يعمل الجن على تضليل الإنسان لمنعه من العثور على الصراط المستقيم. وإن هذا التلبيس قد يقع حتى في أعلى مراحل السلوك، وحتى لو كان العارف قد بلغ نوعاً من أنواع المعراج. يرى الغزالي أن التلبيس لا يعرض للإنسان إلا في عالم العناصر، وأما إذا عرج الإنسان من هذا العالم، وفتحت له أبواب السماء، فسوف يكون في مأمن من التلبيس. لكن ابن عربي لا يوافقه الرأي، فيقول بأن عدم التلبيس إنما يصح إذا تمكن السالك من تحقيق معراج رسول الله (ص)، بمعنى أن يكون معراجه جسمانيا وروحانيا، وأن يواكب الجسد الروح في عروجها، وأما إذا كان معراج السالك بواسطة الفناء أو عروج روحه فقط «فلا بد من التلبيس إن لم يكن لهذا الشخص علامة إلهية بينه وبين الله يكون فيها على بينة من ربه فيما يراه ويشاهده ويخاطب به، فإن كان له علامة يكون بها على بينة من ربه، وإلا فالتلبيس يحصل له، وعدم القطع بالعلم في ذلك إن كان منصفا»[2].

هناك للتمييز بين المكاشفة الرحمانية والإلقاء الشيطاني عدة معايير[3]:

المعيار الأول: هو ما تقدم من أن الله يجعل لأوليائه علامة يعلمها الأولياء أنفسهم.

المعيار الثاني: إذا كانت المكاشفة لا توافق القرآن والسنة فإنها تسقط عن الحجية ولا يمكن اعتبارها رحمانية.

المعيار الثالث: أن ما تلقيه الجن لا ربط له بالمعرفة الإلهية، وهو يحظى بمرتبة متدنية من المعرفة: «إعلم أن الجان هم أجهل العالم الطبيعي بالله، ويتخيل جليسهم بما يخبرونه به من حوادث الأكوان، وما يجري في العالم مما يحصل لهم من استراق السمع من الملأ الأعلى؛ فيظن جليسهم أن ذلك كرامة الله به، وهيهات لما ظنوا! لهذا ما نرى أحدا قط جالسهم فحصل عنده منهم علم بالله

(1) – انظر: ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 621.

(2) – المصدر أعلاه، ص 622.

(3) – يمكن توظيف هذه المعايير من أجل التعرف على التجارب الدينية وفصلها عن الحالات التي تظهر على الأفراد بسبب تناول بعض العقاقير الخاصة.

جملة واحدة، غاية الرجل الذي تعتني به أرواح الجن أن يمنحوه من علم خواص النبات والأحجار والأسماء والحروف، وهو علم السيمياء، فلم يكتسب منهم إلا العلم الذي ذمَّته ألسنة الشرائع. ومن ادعى صحبتهم وهو صادق في دعواه، فاسألوه عن مسألة في العلم الإلهي، ما نجد عنده من ذلك ذوقا أصلا»[1].

كما ذكر الشيخ محيي الدين في هذا الشأن معيارا رابعا أيضا. توضيح ذلك أن بعض العلماء قالوا بأن أحد معاني التجربة الدينية رؤية يد الله، بمعنى المشاهدة المباشرة لله في الأحداث الخارقة للعادة والمذهلة[2]. وهنا يمكن للساحر أيضا أن يقوم بعمل مذهل، ويتصرف من خلاله بالخيال وبذلك يخدع الإنسان. الشيخ محيي الدين يفرّق بين أعمال السحرة الذين يستطيعون القيام بالأعمال العجيبة من خلال استعانتهم بعلم السيمياء، وبين كرامات الأولياء من ناحية أخرى، فمثلا من الممكن للساحر من خلال الاستعانة بعلم السيمياء أن يعد طعاما، لكن لو أن شخصا أكل من هذا الطعام سوف لا يشعر بالشبع. بعكس ذلك لو كان إعداد الطعام بسبب تمثل قام به أحد أولياء الله، «وهذا المقام الذي ذكرناه ليس كذلك، فإنك إن أكلت به شبعت، وإن مسكت فيه شيئا من ذهب أو ثياب أو ما كان، بقي معك على حاله لا يتغير، وقد وجدنا هذا المقام من نفوسنا، وأخذناه ذوقا في أول سلوكنا مع روحانية عيسى عليه السلام»[3].

ب -**الخطأ في التعبير**: الخطأ الآخر الذي قد تتعرض له المكاشفة هو الخطأ من حيث التعبير، بمعنى أنه كما يمكن أن يرى الشخص رؤيا صادقة، لكنه يخطئ في تفسيرها والتعبير عنها، قد يحصل له الشيء ذاته بالنسبة إلى المكاشفة أيضا. والميزان هنا هو كشف الأنبياء أيضا، بمعنى أن العارف يجب عليه أن يعرض كشفه على كشف الأنبياء، وأن يقيس تفسيره وتعبيره على تفسير النبي وتعبيره (كالقرآن والسنة): «إذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء عليهم السلام كان الرجوع إلى كشف الأنبياء، وعلمنا أن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعا من التأويل بفكره؛ فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح وأخبر عما رأى، ويقع في الخطأ في التعبير، لا في نفس ما رأى، فالكشف لا يخطئ أبدا، والمتكلم في مدلوله يخطئ ويصيب»[4].

---

(1) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 274 و 273.

(2) - ملكيان، مصطفى، اقتراح، ص 5، مجلة: نقد ونظر، العدد: 24 و 23.

(3) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 43.

(4) - المصدر أعلاه، ص 7.

إن هذه المسألة شبيهة بالمسألة المعروفة في الخطأ الحسي وخداع البصر، بمعنى أنه لا يحدث خطأ أبدا في تقرير الحس الظاهري، وإنما يقع الخطأ في التعبير عنه وتفسيره من قبل العقل، فمثلا عندما نضع ملعقة في كأس زجاجي مملوء بالماء حتى النصف، ستبدو تلك الملعقة مكسورة. هنا يقدم الحس تقريرا مفاده: «إني أرى هذه الملعقة مكسورة» فيتدخل العقل ويصدر حكمه قائلا «إن هذه الملعقة مكسورة». من الواضح أن الخطأ هنا في التفسير الثاني، وليس في التفسير الأول، أي أصل تفسير الحس. هكذا يكون الأمر بالنسبة إلى المكاشفة الحسية.

الخصائص الرئيسة للتجربة الدينية والتجربة العرفانية

نعود هنا إلى نظرية وليم جيمز، حيث يذكر أربع خصائص للتجربة العرفانية، على النحو الآتي:

أ -عدم إمكان الوصف (ineffability).

ب -إمكان المعرفة (noetic quality).

ج - سرعة الزوال (transiency).

د - الانفعالية (passivity)[1].

لا يخفى أن جيمز يبحث هذه الخصائص الأربعة بوصفه عالم نفس أو فيلسوفا لاهوتيا. ومن المناسب هنا أن نستطلع رأي محيي الدين بن عربي في هذا الخصوص بوصفه عارفا:

أ - إمكان المعرفة:

ذكرنا أن التجربة عند ابن عربي عبارة عن كشف أو شهود عالم الخيال. ومن خلال ما تقدم في موضوع الخيال المنفصل واختلافه عن الخيال المتصل، يتضح أن التجربة الدينية لا ترتبط بالحالة النفسية للعارف فقط، بل إن بعدها الذي يعكس تلك الواقعية ومعرفيتها يعد من أهم أبعادها، وإنما يُسمَّى العارف عارفا بسبب امتلاكه لهذه المعرفة، وليس لمجرد امتلاكه الانجذاب والحماسة والحال.

ب - عدم إمكان الوصف:

يرى ابن عربي أن عدم إمكان وصف التجربة الدينية يحتوي على مفهومين وبعدين:

---

(1) - جيمز، وليم، الدين والروح، ص62 - 64.

الأول: يرتبط بحال المدرِك بفعل هذه التجربة.

الثاني: يرتبط بطبيعة المدرَك.

إن الحالات العرفانية هي من النوع الأول، أما الأسرار العرفانية فهي من النوع الثاني، فمثلا عندما يكون الكلام حول العشق والعلقة والسكر وانجذاب العارف العاشق تجاه المعشوق، لا يكون هناك إمكان لوصف هذه الحالات، ولا يمكن فهمها إلا إذا أصبح الإنسان عاشقا، وهو ما أشار إليه الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي قائلا:

لا تسلني عما قاسيته من ألم الحب   لا تسلني عما تجرعته من علقم الهجران (1)

وهذا الأمر يرتبط بحالة المدرِك نفسه. لكن أحيانا يكون الكلام حول عدم إمكان وصف المعشوق أو المعلوم بالنسبة للمتكلم أيضا، أي أن عدم إمكان الوصف يكون مرتبطا بالمدرَك. وهو الذي يرمي إليه حافظ الشيرازي أيضا حين يقول:

حيث لا يزيح المعشوق النقاب عن محياه

سيُضِلّ الواصفون في وصف حسنه وجماله (2)

إن بعض المنظرين في التجربة الدينية مثل وليم جيمز، حين يتكلمون حول استحالة بيان التجربة الدينية يريدون بذلك في الأعم الأغلب هذا البعد الأول، بمعنى أن الحماسة والشوق والوجد والعواطف التي تحصل من التجربة الدينية تستعصي على البيان والوصف، فهي تختلف عن الإدراكات العقلية من الناحية الكيفية، وعن الحالات التي تحصل من خلال الإحساس بالأمور المادية من حيث الشدة. لكن قد يكون نفس المدرَك قابلا للوصف، فمثلا قد يرى شخص في عالم الرؤيا أو في المكاشفة رسول الله (ص) أو أحد أولياء الله، فتعتريه حالة من الانجذاب والحماسة يستحيل وصفها، في تلك الحالة يحدث حوار بينه وبين ذلك الولي. يمكن لهذا الشخص أن ينقل لنا ما جرى في تلك الرؤية وذلك اللقاء بشرط أن نغض النظر عن سرعة زوالها لكن قد لا يسعه وصف حالته الخاصة في تلك المكاشفة.

قد يكون لهذا الأمر مصداق في التجربة الدينية بالمعنى العام، لكن هذه المسألة تغدو في التجربة العرفانية بشكل خاص أشد عمقا من ذلك، بمعنى أنه بالإضافة إلى استحالة وصف حال المدرِك، فإن نفس المدرَك يكون عصيا على الوصف أيضا. وإذا قبلنا بأن التجربة العرفانية هي ذاتها تجربة الاتحاد بين المدرِك والمدرَك، ستغدو

---

(1) - «درد عشقي كشيده ام كه مبرس   زهر هجري جشيده ام كه مبرس».

(2) - «معشوق جون نقاب زرخ بر نمي كشد   هر كس حكايتي به تصور جرا كنند».

المسألة أكثر تعقيدا، وتمتزج كلتا المشكلتين ببعضهما، علاوة على الحماسة والشوق والشغف والبهجة والسكر تضاف الحيرة أيضا[1].

على كل حال يعتقد العرفاء أنفسهم أن الإدراكات العرفانية عصية على البيان، وإن كل محاولة لبيانها وشرحها وتفسيرها سيفاقم من استغلاقها، ويكون فيها إغراق للمخاطب في الجهل. يتفق العرفاء من شتى الثقافات على وجوب البحث عن عمق العرفان في السكوت. وقد شاع هذا المفهوم بينهم بوصفه أصلا إذ يقولون: «أولئك الذين يتكلمون لا يعلمون، وأولئك الذين يعلمون لا يتكلمون» (Steindle-Rastlix). وفيما يتعلق بمعضلة العرفاء في بيان الإدراكات العرفانية، يذكر العرفاء أنفسهم سببين لذلك: أحدهما يعود إلى التعبير، والآخر إلى التجربة. بمعنى أن أحدهما يرتبط بماهية اللغة ومحدودياتها في بيان الحالات العرفانية، والآخر يرتبط بماهية وطبيعة المدرَك ذاته. وأحيانا يمتزج هذان الاثنان ببعضهما.

من الزاوية الأولى، رغم أن العرفاء يستعينون بالكلمات، لكنهم على يقين من أن الكلمات التي يستعملونها عاجزة في ذاتها عن إيصال تجربتهم[2]، بمعنى أن مشكلتهم تكمن في انهم يرون أنفسهم مضطرين في وصف حالاتهم العرفانية، من قبيل: القرب والعروج والسكرة وما إلى ذلك إلى كلمات لم توضع لهذه الأمور والمعاني. ومن الزاوية الأخرى تكون ذات الواقعية المدرَكة بحيث لا يمكن للعارف أن يدركها إلا من خلال فناء ذاته، وبمجرد عزمه على بيانها يبتعد عنها، ويبدأ الحديث عن البقاء. أي أن المشكلة لا تقف عند القصور اللغوي. يعمد ابن عربي إلى تقسيم التجارب الدينية إلى مجموعتين، تمنحان الإنسان نوعين من العلم؛ أحدهما: علم الأحوال، والآخر: علم الأسرار[3].

أما استحالة بيان علم الأحوال فيعود إلى القصور اللغوي، وأما استحالة بيان علم الأسرار فيعود إلى طبيعة ذات المدرَك. إن علم الأحوال يشتمل على إدراكات لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال الذوق: «كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع، والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم. فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها»[4].

---

(1) - لمعرفة معنى الحيرة عند العرفاء، انظر: كاكائي، قاسم، وحدة الوجود برواية ابن عربي ومايستر اكهارت، ص 441 - 449.

(2) - استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ص 289.

(3) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 31.

(4) - المصدر أعلاه، ج 1، ص 31.

إن الذوق حالة شخصية تماما، أي أنه يرتبط بشخص المدرِك. وعلى هذا الأساس قد يكون لعدة أشخاص أذواق مختلفة لمدرَك واحد. بل وحتى يمكن أن تحصل لشخص واحد في زمنين مختلفين حالتان مختلفتان عن مدرَك واحد. فمثلا قد يحصل للمرء أثناء تناوله لتفاحة ذوق جديد مع كل قضمة يقضمها من تلك التفاحة، بحيث يكون مذاق القضمة التالية مختلفا عن مذاق القضمة السابقة[1]. هكذا هو حال بعض حالات العرفان أيضا، بمعنى أنها أذواق وحالات يمكن إدراكها، ولا يمكن وصفها «تدرك ولا توصف»، وينبغي إدراجها في عداد اللطائف، وعلى حد تعبير ابن عربي: «إن من بين المعاني اللطيفة عبارة عن الإشارة التي يكون معناها دقيقا، بحيث تتضح للفهم دون أن تكون العبارة وافية بها. ومن هذا الصنف علوم الأذواق والأحوال، فهي تُفهم ولا تُبيَّن»[2].

يرى بعض الكتاب أن السر في استحالة بيان التجارب الدينية يكمن في هذه المسألة، أي أن هذه الاستحالة ناشئة عن قصور غير العرفاء؛ لأن هؤلاء هم الذين لا يستطيعون إدراك هذه الأمور. وكما لا يمكن وصف الألوان للأعمى منذ الولادة، فإن غير العارف إنما هو أعمى بحسب الباطن، من هنا لا يمكن نقل الأحوال العرفانية له[3]. وعلى حد تعبير وليم جيمز فإن العرفاء لا يستطيعون بيان تجاربهم للآخرين من خلال اللغة، كما لا يمكن وصف زرقة السماء للشخص الأعمى منذ الولادة، أو وصف اللحن الموسيقي للأصم، أو وصف طعم التفاحة لشخص لم يذق فاكهة في حياته[4]. أي أن حالة من قبيل السكر العرفاني إنما يمكن وصفها لشخص يتمتع بذائقة عرفانية. ومن ثم فإن الذين يستطيعون فهمها نادرون جدا، وإن وصفها لغير العرفاء بمنزلة وصف اللون للأعمى منذ الولادة.

أما علوم الأسرار فهو العلم الذي فوق طور العقل[5]. والمصداق البارز لذلك اتحاد المدرِك والمدرَك أو وحدة الوجود. وهنا حتى إذا أراد العارف الواقع في طور العقل بيان تلك التجربة التي شاهدها في طور وراء طور العقل لنفسه، سيجد صعوبة في ذلك،

(1) – المصدر أعلاه، ج 2، ص 672.

(2) – المصدر أعلاه، ص 503.

(3) – استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ص 295.

(4) - Merkur Daniel (1996) «Unitive Experiences and the States of Trance» in Mystical Union Moshe Idel And Bernard McGinn editors New York, Continuum.

(5) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 31.

بمعنى أن بيانها يكون مشكلا حتى بالنسبة له، فما ظنك بالنسبة إلى الآخرين، فإذا كان هو حائرا فيما رآه وخاض تجربته، فكيف يمكنه بيان ما حيَّر عقلَه لسائر العقلاء؟!

ما يميز علم الأحوال عن علم الأسرار هو أننا نستطيع أن نضع مصطلحا للأول، من قبيل أن نسمي حالة عرفانية بـ «السكر» مثلا. لكن من الصعب أن نجد مصطلحا لعلم الأسرار، بل يستحيل ذلك، إنما نستطيع بيانه على نحو الإشارة فقط. وذلك لأن علم الأسرار يتعلق بـ «الباطن» بمعنى السرّ الربوبي، وهو خارج عن وصف العقل. كما قال ابن عربي: «وصل الأذواق، وهو العلم بالكيفيات، فهي لا تقال إلاّ بين أربابها إذا اجتمعوا على اصطلاح معين فيها، وأما إذا لم يجتمعوا على ذلك فلا تقال بين الذائقين، وهذا لا يكون إلا في العلم بما سوى الله مما لا يدرك إلا ذوقا كالمحسوسات واللذة بها وبما يجده من التلذذ بالعلم المستفاد من النظر الفكري، فهذا يمكن فيه الاصطلاح بوجه قريب. وأما الذوق الذي يكون في مشاهدة الحق فإنه لا يقع عليه اصطلاح، فإنه ذوق الأسرار وهو خارج عن الذوق النظري والحسي»[1].

على هذا الأساس فإن الكشف والشهود المرتبط بالحق تعالى يتعلق بالذوق وعلم الأسرار. يرى ابن عربي أن المصداق البارز لعلم الأسرار عبارة عن: «علم ظهور المعدوم في صورة الموجود، وتميزه في الوجود من الوجود الحقيقي»[2]. وإن هذا هو علم التجلي والظهور الذي اعتبره ابن عربي في الكثير من المواطن من العلوم النادرة[3]. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن: «هذا الفن من أكبر أسرار علم الله في الأشياء[4]... وهو من أغمض ما يتعلق به علم العلماء بالله، كشفه عسير، وزمانه يسير[5]... ومع هذا فتحرير هذه المسألة عسير جدا؛ فإن العبارة تقصر عنها، والتصور لا يضبطها؛ لسرعة تفلتها وتناقض أحكامها»[6].

ج- سرعة الزوال:

يفهم من النص الأخير الذي نقلناه عن ابن عربي أن أحد أسباب استحالة وصف التجارب الدينية، وخاصة التجارب العرفانية، يكمن في سرعة زوالها، وهذا أيضا

(1) - المصدر أعلاه، ج 3، ص 384.
(2) - المصدر أعلاه، ص 307.
(3) - المصدر أعلاه، ج 4، ص 81.
(4) - المصدر أعلاه.
(5) - المصدر أعلاه، ج 2، ص 70.
(6) - المصدر أعلاه، ص216.

ناشئ عن طبيعة هذه التجارب، بحيث لا يمكن للتصور أن يضبطها بسبب مفارقتها وسرعة تغيرها، ومن ثم لا يمكنها المكوث طويلا، لذلك لا يمكن تكوين مفهوم ثابت عنها أو وصفها. أي أن عدم إمكان وصف هذا النوع من الإدراكات ناشئ عن عدم قدرة الشخص المكاشف على ضبطها. لأن التجلي في الروح قد يتخطى الخيال (بمعانيه الأُول الثلاث) ولا يبقي أي أثر قابلا للبيان في النفس.

إن الشيخ محيي الدين غالبا ما ينسب مثل هذا التجلي إلى «الذات» الربوبية، التي هي مجهولة تماما، وممتنعة على الوصف. وشبَّه ابنُ عربي تجلي الذات سواء في «ترجمان الأشواق» أم في «الفتوحات المكية» بـ «البرق» حيث يظهر في سماء النفس للحظة واحدة ثم يختفي. وقد شرح سبب ذلك قائلا: «إن البروق شبيهة بمشاهدة الذات، حيث لا بقاء لها ولا دوام»[1]. وقد ذكر في شرحه على البيت المذكور في ترجمان الأشواق: «كل الذي يرجو نوالك أُمطروا.. ما كان برقك خلبا إلا معي» قائلا: «لأن البرق مشهد ذاتي، فإذا أمطر فهو ما يحصل في قلب المشاهد من المعارف التي لا تثمر، فنبّه على أنه مشهد ذاتي في حجاب ممثل.. يقول: فإن برقك خلب، أي لا يتحصل من هذا المشهد الذاتي علم في نفس المشاهد؛ لأنه تجلٍّ في غير صورة مادية، فلم يكن للخيال ما يضبطه به، فلم يكن للعقل ما يعقله، إذ لا يدخل تحت كيف ولا كم ولا حال ولا نعت ولا وصف»[2].

وقد ذكر الشيخ محيي الدين مزيدا من التوضيح في معرض شرحه هذا البيت في «ترجمان الأشواق»: «وإذا ما وعدوكم ما ترى.. برقه إلا بريقا خلبا» مبينا الفرق بين مشهد الذات التي هي من نوع الكشف المعنوي، وبين الكشف المثالي الذي يشتمل على صورة. «إنها» هي «الرياح» التي تشير إلى مختلف أنحاء التجلي الناشئة عن نفس الرحمن». يقول: «إذا وقع الوعد منهم، كان مثل برق الخلب، وهو البرق الذي ليس معه رعد ولا مطر، أي لا ينتج شيئا، كالريح العقيم، وإن وعدهم هنا إنما هو بمشهد ذاتي، ولهذا شبَّهه بالبرق وجعله خلبا؛ لأن المشهد الذاتي لا ينتج شيئا في قلب العبد؛ لأنه لا ينضبط ولا يتحصل منه سوى شهوده عند خفقانه، فإنه يتعالى عن أن يحصره كونه أصلا، بخلاف التجلي في الصورة في عالم التمثل، فإن الرائي يضبط صورة ما تجلّى له ويعبِّر عنها، كما ورد في الخبر من ذلك كثير فيما لا صورة له حسية»[3].

---

(1) – المصدر أعلاه، ص 98.

(2) – ابن عربي، محيي الدين، ديوان ترجمان الأشواق، ص 100، دار الأرقم، ط 1، بيروت، 1997.

(3) – المصدر أعلاه، ص 45.

د - الانفعالية:

إن الأمر الهام فيما يتعلق بالتجربة الدينية، هو أنه لا ينبغي مصادرة لفظ التجربة عندما نقول بأننا نجرِّب الله، فيذهب بنا التصور إلى أن التجربة هذه بأيدينا، بل علينا أن نعلم بأننا هنا نتعاطى مع الله الحي المريد. فهو الذي بيده تفاصيل هذه التجربة، وبيده عملية الإذاقة، يمنح منها لمن يشاء بمقدار ما يشاء. فهو المحيط بكل وجود الإنسان، يغدو هو المعلم للإنسان، ويلقي في قلبه التعاليم بحسب ما يراه صالحا. وإن مسؤوليتنا الوحيدة عند ابن عربي هي ما عبر عنه بقوله: «وذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى، حتى يكون الحق تعالى هو يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق لما سمعته يقول: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[1]، ويقول: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[2]، ويقول: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3]، ويقول: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[4]. فعندما توجهت قلوبهم وهممهم إلى الله تعالى، ولجأت إليه، وألقت عنها ما استمسك به الغير من دعوى البحث والنظر ونتائج العقول كانت عقولهم سليمة، وقلوبهم مطهرة فارغة فعند ما كان منهم هذا الاستعداد تجلى الحق لهم معلما فأطلعتهم تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات دفعة واحدة، وهذا ضرب من ضروب المكاشفة»[5].

التجربة الدينية في خدمة الإيمان

لو اعتبرنا الإيمان من نوع اليقين أعمّ من اليقين بالمسائل الواردة في النصوص المقدسة، أم اليقين بذات الله فعندها سيكون هذا الإيمان واليقين علاوة على وجود درجات فيه، فإنه من الناحية الكيفية يمكنه أن يحتوي على أنواع مختلفة، يعبر عنها العرفاء بعلم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. إن علم اليقين قد يتحقق من خلال الدليل العقلي (أي التبعية والتقليد)، وقد يتحقق عن طريق إخبار المخبر الصادق (تقليد النبي أو الولي). أما عين اليقين وحق اليقين فهما ثمرة التجربة الدينية والتجربة

(1) - البقرة: 282.
(2) - الأنفال: 29.
(3) - طه: 114.
(4) - الكهف: 65.
(5) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 89.

العرفانية. لذلك من الممكن أن يشترك العارف وغير العارف في الإيمان واليقين بمسألة من مسائل النصوص المقدسة، لكنهما علاوة على درجة اليقين يختلفان في نوع اليقين أيضا، فيكون لدى الأول علم اليقين، في حين يكون لدى الثاني عين اليقين أو حق اليقين. وقد أشار ابن عربي إلى هذين النوعين من المعرفة على النحو الآتي: «ولسنا من أهل التقليد بحمد الله بل الأمر عندنا كما آمنا به من عند ربنا، شهدناه عيانا»[(1)].

في اعتقاد ابن عربي إن الدين يخبر في تعاليمه عن أمور تعتبر غيبية، لذلك لا يمكن للحس أن يدركها، كما ليس للعقل مسرح فيها. وعلاوة على ذلك هناك في النصوص الدينية أمور يرفضها العقل لتناقضها واحتوائها على المفارقات. إن جميع هذه الأمور تعد من الأسرار التي تكون متعلقا للشهود أو الإيمان دون العقل، بمعنى أنه يجب إما شهودها أو الاعتقاد بها عن طريق الإيمان، وإلا ليس للعقل طريق إليها. كما رأينا فإن ابن عربي يعتبر العلوم على أنواع ثلاثة، هي:

1 – علم العقل.

2 – علم الأحوال.

3 – علم الأسرار.

أما «علم الأسرار فهو العلم الذي يفوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع، فيختص به النبي والولي»[(2)]. وإن خواص أهل الله يشاهدونه، وعوام المؤمنين يؤمنون به فقط. قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [(3)]: «إن مراد الله تعالى من الذين يلقون السمع هم المقلدين للرسل، حيث يقلدونهم في قبول الأخبار التي جاؤوا بها. وهو شهيد؛ أي أن هؤلاء المقلدين للأنبياء ينتبهون إلى حضرة الخيال»[(4)].

بعبارة أخرى: إن الناس عند ابن عربي ليسوا على نسق واحد من حيث الطبع والمزاج، كما إنهم ليسوا على مستوى واحد من ناحية القدرة على الإدراك، وحيث أن النصوص المقدسة قد نزلت من عند الله لجميع الناس، فقد أخذ هذه الاختلافات بنظر الاعتبار، وبين الحقائق بشكل يمكن كل شخص من الاغتراف منه والانتهال من

(1) – المصدر أعلاه، ج 3، ص 352.

(2) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص73، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 2010.

(3) – ق: 137.

(4) – ابن عربي، محيي الدين، ج 1، ص 123.

معينه بمقدار وسعه. وهذا لا يعني فقط أن كل شخص يستطيع الاستفادة من قسم من القرآن، بل ويعني أيضا أن القرآن على نحو بحيث قد يفهم كل شخص من آية واحدة فهما مغايرا لفهم الآخر تبعا لاختلاف مستوى فهمهما. وقد عبَّر ابن عربي عن درجات اختلاف الناس في فهم القرآن، وتنوع الآيات تبعا لتنوع الأفهام، قائلا: «تتنوع الأصناف [أصناف الناس] بتنوع الآيات للمتفكرين وللعالمين وللعقلاء ولأولي الألباب. كما قال تعالى في القرآن العزيز هذا بلاغ للناس[1]، يريد طائفة مخصوصة لا يعقلون منه سوى أنه بلاغ، ولينذروا به في حق طائفة أخرى عينها بهذا الخطاب، وليعلموا أنما هو إله واحد في حق طائفة أخرى عينها بهذا الخطاب، وليذكر أولوا الألباب في حق طائفة أخرى أيضا، والقرآن واحد في نفسه، تكون الآية منه تذكرة لذي اللب، وتوحيدا لطالب علم بتوحيده، وإنذارا للمترقب الحذر، وبلاغا للسامع ليحصل له أجر السامع»[2].

وفي موضع آخر عمد ابن عربي إلى تقسيم الناس تجاه الآيات المتشابهة والآيات المذهلة التي تفوق العقل إلى طوائف ست، ورأى أن الطائفة السادسة هي طائفة العرفاء، وهم الفرقة الناجية: «فـ [عندما] أخذ الرسول يصف لهم مرسله الحق تعالى ليعرفهم به المعرفة التي ليست عندهم.. فلما سمعوا ما تنكره الأدلة العقلية النظرية وترده؛ افترقوا عند ذلك على فرق:

1 - فمنهم من ارتد على عقبه وشك في دليله الذي دل على صدقه..

2 - ومنهم من قال: إن في جمعنا هذا من ليس عنده سوى نور الإيمان، ولا يدري ما العلم ولا ما طريقه، وهذا الرسول لا نشك في صدقه وفي حكمته، ومن الحكمة مراعاة الأضعف؛ فخاطب هذا الرسول بهذه الصفات التي نسبها إلى ربه.. وللحق أن يصف نفسه بما شاء على قدر عقل القابل.. واتكل هذا المخبر بهذا الوصف المراعي حق هذا الأضعف..

3 - وفرقة أخرى من الحاضرين، قالوا: هذا الوصف يخالف الأدلة، ونحن على يقين من صدق هذا المخبر، وغايتنا معرفتنا بالله.. فهذا أعلم بالله منا في هذه النسبة فنؤمن بها تصديقا له، ونكلُ علمَ ذلك إليه وإلى الله..

4 - وفرقة أخرى من الحاضرين قالوا: لا نشك في دلالتنا على صدق هذا المخبر،

---

(1) - إشارة إلى قوله تعالى: (هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ) إبراهيم: 52.

(2) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 85.

وقد أتانا في نعت الله الذي أرسله إلينا بأمور إن وقفنا عند ظاهرها وحملناها عليه تعالى كما نحملها على نفوسنا أدى إلى حدوثه وزال كونه إلهاً وقد ثبت؛ فننظر هل لها مصرف في اللسان الذي جاء به فإن الرسول ما أرسل إلا بلسان قومه، فنظروا أبوابا مما يؤول إليها ذلك الوصف مما يقتضي التنزيه وينفي التشبيه، فحملوا تلك الألفاظ على ذلك التأويل..

5 – وفرقة أخرى [الظاهرية] وهي أضعف الفرق لم يتعدوا حضرة الخيال وما عندهم علم بتجريد المعاني ولا بغوامض الأسرار.. فحملوا الأمر على ظاهره.. وما بعد هذه الطائفة طائفة في الضعف أكثر منها، فإنهم على نصف الإيمان، حيث قبلوا نعت التشبيه، ولم يعقلوا نعوت التنزيه..

6 – والفرقة الناجية من هؤلاء الفرق المصيبة للحق هي التي آمنت بما جاء من عند الله على مراد الله وعلمه في ذلك مع نفي التشبيه بليس كمثله شيء»[1].

يعمد ابن عربي إلى تقسيم العلوم من حيث أسلوب حصولها على قسمين، وهما: العلوم الكسبية التي تحصل من الطرق المتعارفة، والعلوم الوهبية التي تنزل من العالم الأعلى. وإن علم العرفاء هو من النوع الثاني، ومنه يعلمون معاني القرآن وسائر الكتب السماوية. وقد ذهب ابن عربي إلى اعتبار الآية الشريفة الآتية تتضمن إشارة إلى هذين النوعين من العلوم، وذلك إذ يقول تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ)[2]. وقال في تفسيرها: «إن العلوم على قسمين:

1ـ موهوبة، وهو قوله تعالى: (لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ)[3] وهي نتيجة التقوى، كما قال تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ)[4]، وقال: (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)[5]، وقال: (الرَّحْمَانُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ)[6].

2 – ومكتسبة، وإليها الإشارة بقوله تعالى: (وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ)[7] يشير إلى كدهم

(1) – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 306 – 307.
(2) – المائدة: 66.
(3) – المائدة: 66.
(4) – البقرة: 282.
(5) – الأنفال: 29.
(6) – الرحمن: 1 2.
(7) – المائدة: 66.

واجتهادهم وهم أهل الاقتصاد.. ومنهم من أقام الكتاب، فقام بعبادة ربه وسأله أن يوفقه على مراده من تلك الألفاظ التي حواها الكتاب.. والراسخون في العلم يعلِّمهم الحق ما يؤول إليه هذا اللفظ المُنزَل المرقوم وما أودع فيه من المعاني من غير فكر فيه، إذ كان الفكر في نفسه غير معصوم من الغلط، ولهذا قال: (والراسخون في العلم يقولون: ربنا لا تزغ قلوبنا)، يعني بالفكر فيما أنزلته بعد إذ هديتنا إلى الأخذ منك علم ما أنزلته إلينا (وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ)[1]؛ فسأله من جهة الوهب، لا من جهة الكسب»[2].

يرى ابن عربي أن العبد الواصل إلى مقام الولاية، والذي ينشغل في حلك الليل بالتهجد والتضرع إلى الله ومناجاته وقراءة القرآن، يبلغ منزلة لا يكون فيها هو الذي يقرأ القرآن، بل إن الله هو الذي يتلو له القرآن على لسانه. إن مثل هذا الشخص قد تخلَّى عن فكره ورأيه، وسلم الله روحه وقلبه، فأصبح الله هو معلمه المباشر الذي يعلمه المفاهيم الباطنية للقرآن. وقد قال ابن عربي على لسان الله بشأن هذا العبد: «فأنا أتلو كتابي عليه بلسانه وهو يسمع، فتلك مسامرتي، وذلك العبد هو الملتذ بكلامي، فإذا وقف مع معانيه فقد خرج عني بفكره وتأمله، فالذي ينبغي له أن يصغي إلي ويخلي سمعه لكلامي حتى أكون أنا في تلك التلاوة كما تلوت عليه وأسمعته، أكون أنا الذي أشرح له كلامي وأترجم له معناه، فتلك مسامرتي معه؛ فيأخذ العلم مني لا من فكره واعتباره، فلا يبالي بذكر جنة ولا نار ولا حساب ولا عرض ولا دنيا ولا آخرة، فإنه ما نظرها بعقله ولا بحث عن الآية بفكره، وإنما ألقى السمع لما أقوله له وهو شهيد حاضر معي أتولى تعليمه بنفسي؛ فأقول له: يا عبدي أردت بهذه الآية كذا وكذا، وبهذه الآية الأخرى كذا وكذا، هكذا إلى أن ينصدع الفجر، فيحصل من العلوم على يقين ما لم يكن عنده، فإنه مني سمع القرآن، ومني سمع شرحه وتفسير معانيه»[3].

أما أصحاب العقل فلا هم مصداق لمن ألقى السمع، ولا هم مصداق لمن هو شهيد. لأنهم قلدوا العقل دون الرب، بمعنى أنهم يدركون جميع الأمور بواسطة العقل ومن وراء حجاب، وليس من دون واسطة، كما يقول ابن عربي: «فلا شيء أكثر تقليدا من العقل، وهو يتخيل أنه صاحب دليل إلهي، وإنما هو صاحب دليل فكري؛ فإن دليل

---

(1) - آل عمران: 8.

(2) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 595 - 594.

(3) - المصدر أعلاه، ج 1، ص 239.

الفكر يمشي به حيث يريد، والعقل كالأعمى، بل هو أعمى عن طريق الحق، فأهل الله لم يقلدوا أفكارهم، فإن المخلوق لا يقلد المخلوق؛ فجنحوا إلى تقليد الله؛ فعرفوا الله بالله»[1].

يمكن العثور على المثال الواضح لهذا النوع من الإدراك من خلال استيعاب وفهم قوله تعالى: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) [2]. فهذه الآية تتحدث صراحة عن تسبيح جميع الكائنات. ولازم التسبيح أن تكون لدى المسبّح معرفة وإرادة، بمعنى أنه يفهم من هذه الآية أن جميع الكائنات مدركة ومريدة للوحي، وأنها مشغولة لذلك بتسبيح الله. وحيث أن العقلاء يذهبون إلى استحالة هذا الأمر بالنسبة إلى الجمادات في الحد الأدنى؛ فإنهم يضطرون إلى تأويل معنى التسبيح والتحميد. أما العرفاء الذين يشهدون حمد وتسبيح جميع الكائنات، فإنهم في غنى عن مثل هذه التأويلات. قال ابن عربي في هذا الشأن: «كل ما في الوجود من ممكن موجود يسبح الله بحمده بلسان لا يفقه ولحن ما إليه كل أحد يتنبه فيسمعه أهل الكشف شهادة، ويقبله المؤمن إيمانا وعبادة، فقال تعالى: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) فجاء باسم الحجاب والستر، وهو قوله غفورا.. وهو الحليم لما علم أن في عباده من حرم الكشف والإيمان، وهم العقلاء عبيد الأفكار»[3].

إن العلم الذي يأتي عن طريق الكشف والشهود (التجربة الدينية)، يمكنه أن يفتح للمؤمن نافذة جديدة على الإيمان، ويذيقه كيفية جديدة من حلاوة الإيمان، كما يقول ابن عربي: «الإيمان نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده، فإذا انضاف إلى نور العلم فهو نور على نور»[4]. لكنه ينوّه إلى أن العلم الصحيح لا يكون إلا عن طريق الكشف: «وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده، من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له، لا علم له»[5].

---

(1) - المصدر أعلاه، ج 2، ص 290.
(2) - الإسراء: 44.
(3) - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 257.
(4) - المصدر أعلاه، ج 1، ص 520.
(5) - المصدر أعلاه، ص 218.

الاستنتاج:

بالالتفات إلى الخصائص التي ذكرها المنظرون لـ «التجربة الدينية»، يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها: إن هذا الإدراك الذي لا هو عقلي ولا حسي، ويحتوي مع ذلك على خاصية معرفية تحكي عن الواقع، من وجهة نظر ابن عربي هو الإدراك المرتبط بـ «الخيال» الذي نحصل عليه من خلال «الكشف». إن ابن عربي لا ينشد الكشف من أجل إثبات أصل الدين، وإنما للتوصل إلى البطون الأعمق التي يشتمل عليها الدين. وهو يرى أن التجربة العرفانية من أعمق أنواع التجارب الدينية، وهي عبارة عن إدراك «الاتحاد» بين الحق والخلق. وقد قدم عناصر عديدة لتمييز الإدراك الخيالي من الإدراك الحسي، والتجربة العرفانية من التجربة الدينية، والمكاشفة الحقيقية من المكاشفة الزائفة.

الإيمان عند كيركگورد

د. نعيمة بور محمدي[1]

ترجمة: حسن الهاشمي

(1) - استاذة في جامعة الأديان والمذاهب في قم.

مكتبة
الفكر الجديد

اللاهوت عند كيركگورد مستوحى من فلسفته الوجودية. وعليه فإننا في هذا الفصل سنعمد قبل بيان الإيمان من وجهة نظر كيركگورد إلى التعريف بالفلسفة الوجودية إجمالا، كيما يتضح لنا الإطار الفكري الذي أقام اللاهوت عليه. إننا فيما يتعلق بالفلسفة الوجودية نعمل على بيان محاور الوجودية المعرفية. ثم وفي بداية البحث عن إيمان كيركگورد سوف نقدم نظريته السلبية بشأن الإيمان على نظريته الإيجابية. إن كيركگورد ينبذ الإيمان الرسمي في عصره، كما يرفض الإيمان القائم على البرهنة والاستدلال. وهذا هو الجانب السلبي من نظريته. وأما نظريته الإيجابية فيما يتعلق بالإيمان فهي مستلهمة من الشعور الوجودي بالذنب بوصفه أرضية لنشوء الإيمان، وهي تتحقق بنزول الإله الإنسان في لحظة الإيمان. وإن حقيقة هذا الإيمان أنفسية، وهي مرتبطة بالإرادة والحركة والشغف والتجديد. ثم ننتقل إلى شرح الإيمان الكامل من وجهة نظر كيركگورد. وفي الفصل الأخير سيكون لنا تحليل حول الارتباط بين العقل والإيمان من وجهة نظر كيركگورد، وسنعمل على ترجيح كفة الشارحين الذين يذهبون إلى الاعتقاد بمذهب كيركگورد الذي يتجاوز الحدود العقلية.

1 ـ الفلسفة الوجودية

لقد عُرِف كيركگورد بوصفه الأب المؤسس للفلسفة الوجودية. وإن الفلسفة الوجودية في الأصل تقف إلى الضد من الفلسفة العقلية والانتزاعية لهيجل. ومن هنا يتعين علينا أولا أن نعمل على بيان الفرق بين هاتين الفلسفتين، لنصير بعد ذلك إلى بيان المحاور الوجودية والمعرفية في الفلسفة الوجودية.

أ ـ الفلسفة الوجودية في مواجهة الفلسفة العقلية لهيجل

إن القرن الذي عاش فيه كيركگورد (القرن التاسع عشر) هو القرن الذي ألقت فيه

فلسفة هيجل والتعبير لماركس بثقلها على صدره، حيث كان التفكير الفلسفي السائد عبارة عن النظريات الانتزاعية والديالكتيك العقلي لهيجل. لقد أدرك كيركگورد عدم جدوائية وضعف هذا النمط من التفكير، وعمل على نقده. وقد تمخّضت جهوده عن الفلسفة الوجودية. تركز اختلاف كيركگورد مع هيجل على خمس مسائل هامة، وهي:

1 -إن ما المهم من وجهة نظر كيركگورد هو الحماس والشغف الذهني، دون العقل والمنظومة الاستدلالية. وإن اللجوء إلى الفلسفة العلمية والعقلية قد يكون أمرا مقبولا وحسنا من الناحية الفكرية، ولكنها غير مجدية على المستوى العملي: «ما جدوى البحث والتدقيق في جميع الأنظمة الفلسفية، والحصول عند الضرورة على إمكانية التحقيق بشأنها جميعا، وإظهار التناقضات والمغالطات داخل هذه الأنظمة؟ ما الذي أحصل عليه إذا نجحت في بناء نظرية وحشرت جميع الأجزاء في كل متكامل وأقمت عالما لا أنوي العيش فيه، وإنما سأكتفي بمجرد عرضه على الآخرين؟ ما الفائدة التي أحصل عليها إذا ارتجفت الحقيقة أمامي باردة وعارية دون أن تبالي بما لو كنت أعرفها أو لا أعرفها؟ وأنا قطعا لا أنكر ضرورة الإدراك، ولكن هذا الإدراك يجب أن يكون له تأثير في حياتي، وهذا هو الشيء الأهم من وجهة نظري في هذه اللحظة»[1].

2 -ليس هناك موضع في فلسفة هيجل للفرد وأفكاره وعواطفه ومشاعره الخاصة. فإن الروح والعقل أو الوعي بالعالم لدى الفرد تعتبر عند هيجل أمورا لاغية، وإن الأمر المطلق عند هيجل أمر تجريدي استحال فيه الوجود والحياة الخاصة لكل فرد. ليس هناك شيء ملموس من الحياة في فلسفة هيجل. فكل ما هو موجود لا يعدو أن يكون مجرد انتزاع وتجرد محض. في حين أن الفرد وحياة الفرد هو الذي يشكل حجر الزاوية في اهتمام كيركگورد.

3 -يذهب كيركگورد فيما يتعلق بنظرية هيجل بشأن التاريخ والتي تسعى إلى فهم الحاضر من خلال النظر في الماضي والاستعادة التدريجية للروح أو العقل العالمي - إلى الاعتقاد بأنها تتجاهل الإنسان الذي يتعين عليه العمل الآن وفي اللحظة الراهنة- في حين يجب على المرء أن يعيش وهو متطلع إلى المستقبل.

4 -يذهب كيركگورد إلى تأييد حرية الإنسان في الاختيار بين الطرق المختلفة والأنواع المتضادة من الحياة، في حين يذهب هيجل إلى الاعتقاد بضرورة

---

(1) - Bretall A Kierkegaard Anthology p 5.

بل وجوب التركيب بين الآراء المتعارضة بشكل كامل. وعليه فإن كيركگورد يذهب إلى الاختيار، بينما يذهب هيجل إلى التركيب.

5 - إن كيركگورد يذهب إلى القول بأن الحرية التي يدعو لها هيجل ليست من الحرية في شيء أبدا، وذلك لأن الأفراد طبقا لهذه النظرية إنما يحصلون على حريتهم من خلال الانسجام والتناغم مع المثل العقلية السائدة في عصرهم، وإن كل شخص إنما يحقق ذاته من خلال عضويته وانتسابه إلى المجموعة التي تكاملت بشكل تدريجي عبر التاريخ. وهذا ما يرى فيه كيركگورد نفيا للمسؤولية عن الأعمال الشخصية، والنقطة المقابلة للحرية[1].

ب - الفلسفة الوجودية في مناهضة الفلسفات غير الوجودية

إن اختلاف كيركگورد لا ينحصر في اعتراضه على هيجل فقط، بل إن الفلسفة الوجودية تقف على النقيض من جميع الفلسفات غير الوجودية. ويمكن الإشارة إلى أوجه الخلاف بينهما على النحو الآتي:

1 - الموضوع في الفلسفة غير الوجودية هو الذات والماهية، في حين أن الموضوع في الفلسفة الوجودية هو الوجود.

2 - الغاية في الفلسفة غير الوجودية تكمن في معرفة الذات، بينما تكمن الغاية في الفلسفة الوجودية في معرفة الوجود.

3 - للفرد في الفلسفة غير الوجودية ذات محددة وتعريف معين، وأما في الفلسفة الوجودية فليس له ذات محددة أو معينة، وإنما يتحدد الفرد ويتعين من خلال إرادته وسلوكه.

4 - حيث تكون للفرد في الفلسفة غير الوجودية ماهية محددة، فإن طريق التفكير بشأنه يكون طريقا خارجيا وآفاقيا، وأما طريق التفكير بشأن الفرد في الفلسفة الوجودية فهو ذهني وأنفسي. وذلك لأن ماهية وذات الأشياء قابلة للتعقل، إلا أن وجود الأشياء غير قابل للتعقل. وإن الوجود لا يحصل من خلال التعقل، وإنما يتضح من الداخل ومن خلال التفكير الذهني والباطني؛ وعلى هذا الأساس فإننا من الآن فصاعدا سوف نميز الفلسفة غير الوجودية من الفلسفة الوجودية من خلال التفريق بين التفكير الآفاقي والتفكير الأنفسي.

---

(1) - أندرسون، فلسفة كيركگورد، ص 61 و 60.

5 -المفكر الآفاقي ليس مهتما ولا شغوفا ولا متحمسا، في حين أن المفكر الأنفسي شغوف وشديد الحماسة، وهو منشدّ إلى الموضوع بكل وجوده وكيانه. وإنه يرى نفسه واجدا للحقيقة، خلافا للمفكر الآفاقي فإنه يعتبر الحقيقة خارجة عن ذاته وفي مواجهته، وإنه لا يملك بأزائها إلا التعرف عليها وفهمها.

6 -المفكر الآفاقي يفكر بشكل عام. في حين أن المفكر الأنفسي يفكر بشكل خاص وجزئي وغير كلي.

7 -المفكر الآفاقي قادر على بيان جميع مدركاته، إلا أن المفكر الأنفسي غير قادر على بيان جميع سلوكياته الأنفسية والباطنية.

8 -المفكر الآفاقي إذا أخذ بالتفكير في شيء كان لازم ذلك الاستغراق في موضوع الفكر، وفي هذا هروب من الذات باتجاه الفكرة. أما المفكر الأنفسي فإنه لا يجد نفسه في متاهة، وتبقى فرديته على حالها.

9 -المفكر الآفاقي لا يعيش مع الموضوع الذي يفكر به، أما المفكر الأنفسي فإنه يعيش ضمن رقعة المفاهيم التي يحملها في ذهنه. وعليه فإنه بدلا من قراءة الأخلاق يقوم بممارسة الأخلاق على الأرض، وبدلا من قراءة الدين يجد نفسه مشدودا إلى ممارسة الحياة الدينية. فهو يحمل تفكيرا ذا حدين، فهو من جهة يفكر في المسألة، ومن جهة أخرى يفكر بموقفه منها. فمثلا: إنه لا يفكر في الله فقط، وإنما يطرح السؤال التالي مباشرة فيقول: ما نوع العلاقة التي تربطني به؟

10 -المفكر الآفاقي يتعاطى مع الماهية، أما المفكر الأنفسي فإنه يتعاطى مع الكيفية. المفكر الأنفسي بدلا من السؤال عن ماهية المسيحية، يتساءل عن كيفية إدخال المسيحية وتجسيدها في الحياة. إن المفكر الآفاقي قد يفهم الدين، لكنه لا يمارسه.

11 -المفكر الآفاقي يعمل على توظيف كل شيء في إطار الوصول إلى النتيجة والفهم، أما المفكر الأنفسي فإنه يوظف كل شيء في مسار الصيرورة. المفكر الأنفسي لا يتعامل مع المفاهيم الثابتة، إنما يتعامل مع الوجود، والوجود في حالة انسياب وصيرورة. وعليه فإن المهم في التفكير الأنفسي ليس الفهم، وإنما هو التغيير والتحول.

12 -المفكر الآفاقي لا شأن له بسعادته الأبدية. فهو لا يحمل همّا أو قلقا بشأن

سعادته الأبدية في إطار تفكيره النظري والفلسفي. أما المفكر الأنفسي فهو في كل لحظة يعيش همّا وتعلقا وانشدادا لا حصر له أو حدّ فيما يتعلق بسعادته الأبدية، وهو يُدخِل هذه السعادة في جميع أبعاد منظومته الفكرية[1].

6 ـ الإيمان حقيقة أنفسية

نتيجة لهذا التوجه الذي يتخذه كيركگورد بشأن الإيمان المسيحي، يغدو الإيمان الحقيقي أنفسيا وذهنيا، وليس حقيقة آفاقية وخارجية. كيركگورد يرى إن الحقيقة الأنفسية للإيمان تمثل هوية الإيمان المسيحي.

6 – 1 – عدم الاهتمام بالحقيقة الآفاقية للإيمان

كيركگورد لا ينكر الحقيقة الآفاقية للمسيحية، بيد أنه يعتقد أن موقفنا بشأن المسيحية ليس آفاقيا، وإنما هو موقف أنفسي وذهني، يعبّر عن الاعتقاد بالمسيحية[2]. كيركگورد واقعي، لا يمكن لمجرد تأكيده على الحقيقة الأنفسية اعتباره مثاليا أو غير واقعي. كيركگورد يؤمن بالحقيقة الخارجية للمسيحية، كما يتبيّن ذلك من نقده للدليل التاريخي، حيث قال: يتضح من شهادة التاريخ أن الإله الإنسان كان له وجود حقيقي، لكنه يعد الإيمان والاعتقاد به مسألة ذهنية وأنفسية، بمعنى أن للمسيحية متعلقا خارجيا، بيد أن معرفتنا بها إنما تتحقق إذا تعاطينا معها من خلال التوجه الذهني والأنفسي. إن حقيقة الله حقيقة عينية، إلا أن الإنسان لا يمكنه التعرف عليه إلا من خلال التوجه الذهني[3].

مضافا الى ذلك فإن كيركگورد يذهب إلى الاعتقاد بأن الحقيقة تُظهِر نفسها للراغبين بالحصول عليها، بمعنى أن الإيمان يفضي إلى الفهم، لذلك لو اعتبرنا الايمان حقيقة أنفسية وعلى حد تعبير كيركگورد: نبدأ بـ «الكيفية»ــــ فإن الحقيقة الآفاقية للإيمان ستنكشف لنا، فنحصل على علم بـ «ماهيتها» أيضا؛ لأننا عندما نؤمن لن يبقى المجهول مجهولا، ومهما كان الإيمان ضعيفا، سيزول انعدام المعنى بالنسبة نفسها، وإن حماسة الإيمان هي الشيء الوحيد الذي يمكنه التغلب على انعدام المعنى[4]. لكن لماذا لا يعبأ

(1) – انظر: توكلي، العقل والدين من وجهة نظر صدر المتألهين وكيركگورد، رسالة دكتوراه، جامعة طهران.

(2) - Lemke Subjectivity in Kierkegaard: A Reassessment p 4.

(3) - Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard pp 171 - 174.

(4) - Lemke Subjectivity in Kierkegaard: A Reassessment p 5.

كيركگورد بالحقيقة الآفاقية للإيمان؟ يرى كيركگورد أن الإيمان بالله يستدعي علاقة غير متناهية، وإن هذه العلاقة والاهتمام لن يتم الحصول عليها عبر المعرفة الخارجية والآفاقية، بل من خلال العثور على المعرفة الذهنية والأنفسية[1]. بالإضافة إلى ذلك إن كانت تلك الحقيقة آفاقية وخارجية، فإنني على كل حال أستطيع الحكم بشأنها وانتقادها، وعلى هذا الأساس فإنني سوف لا أكون بحيث أعيش وأموت من أجلها. إن كليماكوس (الاسم المستعار لكيركگورد) في كتابه «حاشية غير علمية على بعض الكتابات الفلسفية» المنسوبة إلى الناقد والكاتب المسرحي الألماني غوتهولد أفرايم ليسنغ (1729 -1781)[2]، يشرح بوضوح دليل عدم مبالاة كيركگورد تجاه الحقيقة الآفاقية المرتبطة بالإيمان، وذلك إذ يقول:«لو أن الله وضع جميع الحقيقة في يمينه، ووضع السعي الدؤوب في الوصول إلى الحقيقة في شماله، وقال لي: اختر أيهما تشاء، فإنني سأرمي بنفسي لا شعوريا على يساره، وسأقول له: أبتاه ساعدني، فإن الحقيقة الصرفة والمحضة هي أنت ولا أحد سواك»[3].

رفض رؤية هيجل بشأن حقيقة الإيمان

يقوم ادعاء هيجل على: «إن العقل حقيقة، وإن هذا القول هو الحقيقة العقلية الوحيدة». وإن الطريق الوحيدة لبيان الحقيقة هو النظام العلمي، والذي يحضى بالقيمة هو الوعي والمعرفة وحدها[4]. لهيجل رؤية مطلقة ومجردة تجاه العالم، فالفرد من جهة هو التاريخ، ومن جهة ثانية هو المطلق.

أما عند كيركگورد فإن هذا مجرد وهم لا يمت إلى الواقع بصلة، ذلك أن للحقيقة أنواعا مختلفة، الحقيقة ليست عقلية فقط، بل هناك حقيقة وجودية أيضا، الحقيقة المتعلقة بالإيمان هي من نمط الحقيقة الوجودية[5]. إن كيركگورد مضافا الى مخالفته لحتمية هيجل في قوله بالتسوية بين الحقيقة والعقل، يعترض بشكل خاص على نزعته العقلية والآفاقية في فهم الإيمان، إذ يقول: «إن حقيقة الإيمان لا تحصل من خلال الانتقال بين المقدمات كما صنع ديكارت وهيجل»[6].

(1) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments pp 14,17, 57.

(2) - لقد تأثر كيركگورد فيما يتعلق بالتفكير الأنفسي والآفاقي والقفزة نحو الإيمان بـ (ليسنغ).

(3) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 106.

(4) نقلا عن:

Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard p 107.

(5) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 176; McDonald «Soren Kierkegard» The Internet Encyclopedia of Philosophy p 62.

(6) - Climacus Philosophical Fragments.

إن نظام هيجل وإن كان حَسَنا بالنسبة إلى خارج الأشياء، بيد أننا نعيش مع الأشياء لا خارجها. إن تهكم كيركگورد إنما يتوجه إلى الموقف العقلي لهيجل ورفض علمه الحصولي، وهو ينزع إلى العلم الحضوري بالحقيقة[1]. وإن جهوده تصب في إثبات أن بإمكان الإنسان إنجاز الحقيقة في وجوده دون الحاجة إلى توسيط العلم الحصولي، وإن التفكير العقلي والمنطقي يحرمنا من الإدراك الحضوري[2].

6 – 2 – الاهتمام بالحقيقة الأنفسية [3] للإيمان

تناول كيركگورد موضوع الحقيقة الأنفسية والذهنية للإيمان في كتابيه الهامين: «شذرات فلسفية»، و«حاشية غير علمية». وقد ألّف هذين الكتابين تحت اسم مستعار هو «يوهانس كليماكوس». وكلمة «كليماكوس» تعني السلم. اقتبس كيركگورد هذا الاسم من كتاب إغريقي اسمه «سلم نحو السماء»[4]. في السلّم هنا إشارة إلى عدم جدوى المقدمات المنطقية التي ساقها كل من ديكارت وهيجل، وإنه لا بد من العثور على سلم روحي وباطني. إن كليماكوس في هذين الكتابين لا يمثل شخصية مؤمنة، لكنه يعلم أن المعرفة الآفاقية والخارجية فيما يتعلق بالله لا تناسب الإنسان الذي هو مخلوق ذهني وباطني، بل هي غير ممكنة أيضا، وعليه لا بد من العثور على معرفة تسوق الروح إلى الله، وليس هناك من سبيل غير سبيل الإيمان[5].

لقد استلهم كيركگورد التوجه الأنفسي والذهني، وعدم الاهتمام بالخارج، والاهتمام بالباطن للمرة الأولى من سقراط. إن تهكم سقراط في خطابه الموجه إلى جماهير الشعب يكمن في أن العالم يفقد اعتباره، وتتم دعوة الإنسان إلى الارتباط المطلق بداخله، هذا هو الارتباط الذهني مقابل الكلي[6]. كتب كيركگورد رسالته الدكتوراه تحت عنوان: «حول مفهوم التهكم مع إشارة خاصة لسقراط»، وهو بطبيعة

---

(1) - Rasmusser «Between Irony and Witness: Kierkegaards Poetics of Faith Hope and Love New York: London: T & T Clark International p 149.

(2) - Notabene Prefaces Light Reading in Various Estate According to Time and Opportunity p 58;

مستعان، كركگور متفكر عارف پيشه (كيركگورد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 63 و68 و70 و72.

(3) – لمزيد من الاطلاع بشأن الحقيقة الأنفسية للإيمان أنظر:

Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard p 114; Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments pp 129 – 257 301 – 360 385 – 560.

(4) – اسم الكتاب (Klimax tou Paradisiou) وهو يعود إلى القرن السادس للميلاد.

(5) - Climacus Johannes Climacus.

(6) - Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard p 127.

الحال يستلهم سقراط في ما يتعلق بالتفكير الأنفسي. غير ان أسلوب كيركگورد يختلف عن أسلوب سقراط في تغيير الرؤية من الخارج إلى الداخل، ومن الخارج إلى الذهن. يعمد سقراط من خلال نظرية الاستذكار[1] إلى إلفات انتباه الإنسان إلى الماضي، ويرى أن الحقيقة تكمن في داخل الإنسان بالاتجاه نحو الماضي، أما كيركگورد فإنه يلفت انتباه الإنسان إلى الحقيقة الأبدية، التي يجب أن يتم الحصول عليها في المستقبل[2].

يذهب كيركگورد في السلوك الأنفسي إلى الحد الذي لا ينكر فيه الحقيقة الآفاقية لله، لكنه يبدو مقتنعا بكلام الفلاسفة المشككين حيث يذهبون إلى عدم الإيمان بالإله المتشخص والمستقل. فهو يقول إن الاعتقاد بالإله المتشخص والمتعين يعيق السلوك الأنفسي للإيمان. إن الإله الخارجي والشخصي إنما يحتاج إلى الإيمان الآفاقي والخارجي[3]. إذن من الأفضل أن لا نفترض إلها متشخصا وخارجيا.

6 - 3 - العلاقة الوجودية للإيمان

«ليست المسيحية نظرية أو معلومة، بل إنها علاقة وجودية»[4]. يرى كيركگورد أننا إذا اعتبرنا المسيحية مجرد معلومة أو نظرية نكون قد ارتكبنا خطأ كبيرا، فالمسيحية عبارة عن ارتباط بالمعلم وليس بالمعلومة. وأساسا فإن حقيقة المعلم في الإيمان أهم من المعلومة نفسها. وإن العلاقة والارتباط بالسيد المسيح أهم من نصوص المسيحية[5]. لكن ما السبب في ذلك؟ هذا ما يجيب عنه نوئيل س. آدمز، طبقا لتحليله بشأن الارتباط قائلا: إن كل ارتباط بأية مسألة يمكن تحقيقه من خلال إحدى صورتين: فإما أن يكون هذا الارتباط مباشرا، أو غير مباشر. وفيما يتعلق بالارتباط المباشر ينصب تفكيرنا على ذات الموضوع، أما الارتباط غير المباشر فينصب تفكيرنا فيه على ذات الارتباط. إذا ركزنا في الارتباط كل اهتمامنا على الموضوع، فإننا سنغفل عن ذات الارتباط وما يكتنفه. الارتباط الأول علمي، بينما الارتباط الثاني إرادي. في الارتباط العلمي يتم

---

(1) - إن نظرية الاستذكار لسقراط التي تم بسطها بشكل أعمق من قبل تلميذه أفلاطون ترى الإنسان عالما بكل شيء في عالم المثل، لكنه نسي جميع هذه المعلومات عندما نزل إلى عالم المادة، وإن استذكار هذه الأمور التي نسيها إنما تكون عبر العودة إلى الداخل ومن خلال السلوك الباطني.

(2) - McDonald «Soren Kierkegard» The Internet Encyclopedia of Philosophy p 8.

(3) - Afham & Others Stages on Lifes Way: Studies by Various Persons p 257.

(4) - Adams Kierkegaards Conception of Indirect Communication in «The Dialectic of Ethical» and Ethical Religious Communication p 1.

(5) - آندرسون، فلسفه كركگور، ص112.

طرح الافتراض أو الإمكان، أما فيما يتعلق بالارتباط الإرادي فالمطروح هو الواقعية. والارتباط الإرادي ينقسم بدوره على أنواع ثلاثة، وهي: الارتباط الذوقي، الارتباط الأخلاقي، والارتباط الديني. فعندما يكون التأكيد في الارتباط الإرادي على الأطراف بدرجة واحدة، يكون الارتباط ذوقيا، وعندما يكون التأكيد على مستقبل الارتباط، يكون الارتباط أخلاقيا، وعندما يكون التأكيد على الرابط يكون الارتباط دينيا[1]. وعليه ففيما يتعلق بارتباطنا بالدين يكون لنفس ارتباطنا بالدين أهمية وليس للتدقيق والتمعن في الموضوع، هذا أولا. وثانيا إن التأكيد يتم على الارتباط بمرسل الدين أي السيد المسيح، من هنا يقول كيركگورد: «إن موضوع الإيمان ليس هو المعلومة، لأنه سيكون حينئذ عقليا ومناقضا للإيمان، إذ ستغدو المعلومة حينها أهم من المعلم، وإن موضوع الإيمان هي حقيقة المعلم»[2].

هنا تكتسب الكيفية أهميتها بدلا من الماهية، بمعنى أننا إذا اعتبرنا الإيمان ارتباطا بالمسيح أو الله، فإن الذي يكون حائزا للأهمية بالنسبة إلى الفرد هو كيفية هذا الارتباط، وليس ماهية المسيحية أو المسيح أو الله. وإن الذي يمثل حقيقة إيمانه، هو حقيقة هذه العلاقة وكيفيتها، وليس الحقيقة الخارجية للمسيحية وماهية المسيح أو الله[3]. قال كيركگورد: «إن الإيمان هو ارتباط خاص بالله»[4].

وخلافا لمن يقول بكفاية مجرد التلفظ بالإيمان في تحقق الإيمان والاعتقاد بالله، فإن كيركگورد يذهب إلى الاعتقاد بأن التدين ارتباط مباشر ووثيق مع الله[5]. وعلى هذا الأساس فإن الحقيقة ليست هي الموضوع، إنما الحقيقة هي الارتباط. وفي ذلك يقول كيركگورد: «إن مسألة الآفاقية هي: هل المسيحية على حق؟ والمسألة الأنفسية: ما علاقة الفرد بالمسيحية؟ وبعبارة أوضح: كيف يمكن لي أنا يوهانس كليماكوس أن أحصل على نصيبي من السعادة التي وعدتني بها المسيحية؟»[6]. إن المعرفة الخارجية

(1) - Adams Kierkegaard›s Conception of Indirect Communication in «The Dialectic of Ethical» and Ethical Religious Communication pp 2 – 3.

(2) - آندرسون، فلسفه كركگور، ص 112.

(3) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments pp 199, 202, 384, 204; Climacus Philosophical Fragments p 43.

(4) - كركگور، ترس ولرز (الخوف والفزع)، ص 16.

(5) - آندرسون، فلسفه كركگور، ص 62.

(6) - كيركگورد، الحقيقة أنفسية ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 63.

ذات صلة بالحقيقة المسيحية، وإن المعرفة الذهنية والأنفسية ذات صلة بعلاقة الفرد بالمسيحية. وعلى هذا الأساس فحيث قلنا بأن الحقيقة المرتبطة بالإيمان أنفسية، فإن هذا يلزم منه القول بأن الإيمان سيتحول من الموضوع والمسألة إلى العلاقة والارتباط. وإذا اعتبرنا الحقيقة المرتبطة بالإيمان آفاقية، فإن هذه الحقيقة بالنسبة لنا لن تساوي شيئا، سوى أننا كنا نقيم معها ارتباطا ذهنيا وأنفسيا. من هنا قال كيركگورد: إن الذي يقيم ارتباطا خارجيا وآفاقيا مع الله لا يختلف عن الملحد؛ لأن الله بالنسبة إليه كما هو بالنسبة إلى الملحد ليس له وجود[1]. إن مراد كيركگورد أنه ما لم يتمكن الفرد بنفسه وعلى المستوى الشخصي والذهني من الارتباط بالله، فإن الإيمان لن يتشرب في وجوده، ولن يحصل أدنى تغيير في وجوده وحياته. إن على الشخص أن لا يكتفي بمجرد الاشتغال طوال عمره بما قاله الآخرون أو فكروا فيه، بل يجب أن تتفاعل الحقيقة وتحيا في وجود الشخص نفسه. لا يجب أن تبقى الحقيقة في وجود الفرد راكدة وجامدة، يجب أن لا يقف الفرد تجاهها بلا مبالاة. إذا أصبح الإيمان من الناحية الذهنية والأنفسية بالنسبة إلى الشخص حقيقيا، فإنه سيقترب من الله مباشرة، وحتى إذا انهارت جميع الأسس العالمية، ستبقى لديه ركيزة في نفسه يمكنه الركون إليها[2]. هناك مثال يذكره كيركگورد لبيان الارتباط الوجودي للإيمان في قالب الحقيقة الأنفسية، وذلك إذ يقول: إن الرؤية الظاهرية للمسيحية بمنزلة الطريق، له حقيقة خارجية، لا يؤثر في ذلك إذا كان هناك سالك لهذا الطريق أم لا، ولا فرق أيضا في كيفية سلوك كل شخص لهذا الطريق، وما إذا كان سيسلكه بحماسة وشغف أم ببرود ولا مبالاة. فإن طريق المسيحية هي طريق المسيحية وكفى. أما من الناحية الباطنية فإن المسيحية ستكون طريقا بالنسبة إلى الشخص الذي يتبناها ويسلك طريقها، وإن هناك أهمية قصوى لطريقة وكيفية سلوكها[3].

6 - 4 - إرادة الإيمان

«تبين من الواضح جدا أن الإيمان ليس معرفة، بل هو عمل يقع في دائرة الاختيار، إن الإيمان إن هو إلا تجل للإرادة، وكلما كان الاعتقاد عزما وتصميما فهو ليس استنتاجا، وإن الإيمان هو من أكثر الأنشطة الاختيارية مغامرة»[4].

(1) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments pp 14 – 17.

(2) – مستعان، كركگور متفكر عارف پيشه (كيركگورد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 87.

(3) - Kierkegaard Upbuilding Discourses in Various Sprits p 289.

(4) - Climacus Philosophical Fragments p 83.

هل نعمد أولا إلى فهم المسألة، ونعتقد بصدقها وصوابها، ومن ثم نتخذ القرار بشأنها وعلى أساسها، ونصوغ اعتقادنا انطلاقا من ذلك، أم أن الأمر على العكس من ذلك تماما، بمعنى أن يكون هناك شيء أولا يسترعي انتباهنا ويستحوذ على أفكارنا، ثم يخلق لدينا حافزا تترتب عليه بعض الرغبات والمطالب، وهذا هو الذي يحدد نوع فهمنا واعتقادنا؟ بعبارة أخرى: هل قراراتنا ضاربة بجذورها في عقائدنا، أم أن عقائدنا هي التي تضرب بجذورها في قراراتنا؟ اختلف أنصار العقل وأنصار الإرادة في الإجابة عن هذا التساؤل. فذهب أنصار العقل إلى الاعتقاد بأن قراراتنا تستند إلى عقائدنا، وإن عقائدنا بدورها تستند إلى الأدلة والشواهد. في حين ذهب أنصار الإرادة إلى الاعتقاد بأن عقائدنا خاضعة لسيطرة إرادتنا. وإن رغباتنا ومطالبنا تلعب دورا أكبر وأكثر تأثيرا من عقولنا. ففي البداية تتبلور المطالب في الإنسان، وإن هذه المطالب هي التي تحدد نوع الأفهام حيال ذلك. انطلاقا من هذا الكلام يمكن القول بأن الإيمان عند كيركگورد يقوم على الإرادة، فإن كيركگورد يقيم الإرادة في الإيمان بدلا من العقل بشكل صريح، ويعمل على إخراج الإيمان من دائرة المعرفة، ويعمل على تعريف سلوك الفرد في ضوء الإرادة المعرفية، ويرى أن ما يقوم به الفرد لا ربط له بمعلوماته، بل هو مرتبط بإرادته[1]. بطبيعة الحال هناك العديد من الآراء بشأن تفاصيل وجزئيات الإرادة المنظورة لكيركگورد، فقد ذهب لويس بويمان إلى القول بأن كيركگورد يرى أن العقيدة هي نتاج مباشر للإرادة[2]. بينما يذهب استيفان إيفانز إلى القول بأن كيركگورد يرى أن العقيدة نتاج غير مباشر للإرادة[3]. ويذهب م. جيمي فيريرا إلى الاعتقاد بأن كيركگورد يرى أن اعتناق المسألة قبل مقام العقيدة هو أمر إرادي، غير أن حصول الاعتقاد لا يكون إراديا[4].

يقول بويمان في تعريف صاحب الإرادة: هو الشخص الذي يعتقد بأن الإيمان مسألة خاضعة لسيطرتنا وإرادتنا. ويعمد بويمان إلى تقسيم الإرادة إلى: إرادة اقتراحية،

(1) - McIntyer «Kierkegaard Soren Abye» Encyclopedia of Philosophy p 62.

(2) - Pojman «Kierkegaard on Justification of Belief» International Journal for Philosophy pp 143 – 144 71 – 73; Pojman The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion; Pojman «Kierkegaard on Faith and Freedom» International Journal for Philosophy of Religion 27 (1990) pp 41 – 61.

(3) - Evans «Does Kierkegaard Think Beliefs Can be Directly Willed?» International Journal for Philosophy of Religion 27 (1990) pp 173 – 184.

(4) - Ferreira Translation Vision: Imagination and will in Kierkegaardian Faith; Ferreira «Kierkegaard's Faith: Te Condition and the Response» International Journal for Philosophy of Religion 28 (1990) pp 63 – 79.

وإرادة توصيفية، ويقول بأن الإرادة التوصيفية تعكس إمكانية إرادة العقيدة، وأما الإرادة الاقتراحية فإنها تخطو بالإرادة من أجل تحقيق العقيدة. من وجهة نظر بويمان فإن عدم انتماء كيركگورد إلى الحقيقة الآفاقية والخارجية للمسيحية، وعدم قوله بأن الإيمان حصيلة البينة، وكونه بغض النظر عن عدم البينة واستحالة محتوى العقيدة يرى الإيمان حصيلة العزم والقرار والإرادة، يثبت أنه ينتسب إلى القائلين بالإرادة الاقتراحية. من وجهة نظر بويمان فإن كيركگورد يرى أن الإيمان حيث يفتقر إلى المعنى، وحيث يكون متناقضا ومستحيلا لا يمكن الحصول عليه إلا من خلال عامل الإرادة، وإنه في الأساس يرى الإيمان ليس علما، بل هو عمل، وهو عمل من النوع الإرادي أيضا.

من ناحية أخرى فإن إيفانز يعدّ أجزاءا من كلام كيركگورد التي يستفيد منها بويمان في إثبات الإرادة المتطرفة والمباشرة والاقتراحية لكيركگورد مجرد مخالفات واعتراضات على هيجل الذي كان يروم الإعلان عن ضرورة الحقائق التاريخية، وتعريف المسيحية بوصفها حقيقة تاريخية. من هنا انبرى له كيركگورد وعدَّ الإيمان بالمسيحية قائما على أساس الإرادة دون العلم، وقال بأننا مهما بالغنا في البحث عن الدليل من أجل تحصيل اليقين، فإننا لن نوفق في ذلك إلا بفضل الإرادة[1]ـــــ كما يذهب، فيريرا في تفسير كيركگورد، إلى تسمية المقام الأول من التعاطي مع المسيحية بمقام التقبل، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الفرد يتقبل الموضوعات الدينية بإرادته، ويدخل من خلال ذلك في علاقة وارتباط مع الله، إلا أن هذه الإرادة، والجهد الذي يقوم به يؤدي إلى قيام رابطة حقيقية بينه وبين الله، وهي التي نسميها بالإيمان، وحصول هذا الإيمان لا يمكن أن يكون إراديا. يمكن القول بأن تفسير فيريرا لإرادة كيركگورد قريب من تفسير إيفانز ونمط من الإرادة غير المباشرة[2].

على أية حال فإن القدر المتيقن هو أن كيركگورد يطرح مسألة إرادة الإيمان، وإن كان هناك اختلاف في بيان مراده من هذه الإرادة، فهو يخرج من دائرة العقل، فيدخل في دائرة الإرادة، وإن ساحة الواقعيات والوجودات لا تحظى بأهمية عنده، إنما الذي يشغل اهتمامه هو الضرورات، وحيث يتعلق شوقه بشيء يجب القيام به، فإنه يترك ساحة الوجودات للعلوم، ويدخل في ساحة الضرورات والواجبات، وذلك إذ يقول:

---

(1) - Jewell, Willed Faith and Belief.

(2) - نقلا عن أكبري، ايمان گروى (النزعة الإيمانية)، ص 71.

«إن الذي لا أمتلكه حقيقة هو أن أكون على ثقة مما يجب علي أن أفعله أو لا أفعله. وإن العثور على هذا الشيء الحقيقي، هو الذي يمثل الحقيقة بالنسبة لي»[1].

والسؤال المطروح هنا هو: ألا تلازم إرادة كيركگورد الأهواء والرغبات، وتحرر الإنسان من جميع قيود العقل والواقع؟ ألا يكون كيركگورد عندما يقول: أنا أترك تأثيرا على هذا، فإنه بدلا من القول: هذا يؤثر فيّ، فهو حقيقة، مقترحا للوهم والخيال لا غير؟ في توضيح هذا السؤال يجب القول: إن المفهوم الحقيقي من الناحية الذهنية، يعني أن الشخص الذي يدرك شيئا من الناحية الباطنية، انطلاقا من الرغبة العميقة، يعتقد بأنه حقيقي، حتى وإن كان لا يعرف عنه شيئا، ولا يمكنه أن يعرف شيئا. بعبارة أخرى: إن معيار الحقيقة الذهنية، هو الطلب والإرادة. وعندما يكون هناك تقبل ذهني وأنفسي، يوجد الإيمان على أساس نوع من القفزة الإرادية. وإن هذا النوع من الإيمان في الواقع هو أن الإرادة تتعلق مثلا بأن «أ» حقيقة، وليس تعيين أو ضرورة أن الـ «أ» حقيقة. الإجابة عن هذا السؤال هي أنه من البديهي إذا كانت الإرادة بمعنى السلوك الأنفسي والباطني من أجل إيجاد الإيمان، فإن الإرادة حينها لن تكون بمعنى الإيمان المنبثق عن مجرد الرغبة والهوى، إذ ربما كانت تحرر الإنسان بحسب الظاهر من وظيفة الإصابة الخارجية، لكنها تضع على كاهله أكبر مسؤولية ألا وهي صحة الاعتقاد الذهني والباطني، وأن يكون الإيمان متشربا في روحه وقلبه، وأن يشهد جميع وجوده بهذه الحقيقة وصحة ذلك الإيمان[2]. إن هذه المسؤولية أخطر من أن يمكن توظيفها بشأن الوهم والخيال.

6 - 5 -القفزة الإيمانية

«حتى إذا تمكن شخص من إثبات الله، يبقى من الضروري له للإيمان بوجوده أن يقوم بقفزة، وهي قفزة من الإثبات نحو الوجود»[3]. بعد أن اتضح أن الإيمان حقيقة أنفسية وليس حقيقة آفاقية، وأنه إرادة وليس معرفة، تصل النوبة إلى القفزة نحو الإيمان. ذكرنا أننا نواجه محدودية فيما يتعلق بالمعرفة النظرية في مورد متعلق الإيمان، كما تعود محدودية المعرفة إلى دليل آخر، وهو التفاوت المطلق بين الله والإنسان، وكذلك لتناقض التجسد في المسيحية. إذن السبيل الوحيد إلى الإيمان هو القفزة الإرادية[4]. إن

(1) - Bretall A Kierkegaard Anthology p 5.
(2) - Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard p 112.
(3) - Climacus Philosophical Fragments p 42.
(4) - Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard p 209.

القفزة هي الاختيار ذاته واتخاذ القرار المفاجئ الذي يتخذه الإنسان باتجاه الإيمان. والسؤال الذي يرد هنا: ما الفرق بين القفزة الإيمانية وبين الإرادة الإيمانية؟ ألا يكفي أن نقول بأن الإيمان ليس موضوعا للمعرفة بل هو موضوع للإرادة؟ أم يجب حتما أن نستخدم مفهوم القفزة والوثبة في مورد الإيمان؟

يمكن صياغة الإجابة عن هذا السؤال على النحو الآتي: ليس هناك إيمان من دون مجازفة أو ركوب الخطر. إن ركوب الخطر والمجازفة تعني أن لا يتمكن الفرد من التعرف على المخاطر والفرص، وأن لا يتعرف على مقدار الربح والخسارة، بل يذعن باحتمال أن لا يكون اختياره عمليا أو منتجا أبدا. يمكن لنا أن نتصور بوضوح أن الشخص الذي يروم الإيمان، لا مفر له من هذه المجازفة، وإن هذه المجازفة الكبرى لا تأتي من خلال مفهوم الإرادة الصرف، بل لا بد من القفزة أيضا[1]، وفي ذلك يقول كيركگورد: «إن القفزة من الإمكان إلى الوجود، بل وحتى القفزة من الامتناع إلى الوجود، ليست قفزة نحو الإيمان الحقيقي والزمني القابل للاستبدال والاستدراك، بل هي شخصية بالكامل، وغير مضمونة النتائج، ويترتب عليها التزام كامل»[2].

لكن هل تحصل هذه الإرادة والرغبة بشكل غير إرادي أو تلقائي بشأن إرادة الإيمان؟ يتم طرح هذا التساؤل وتكراره بشأن القفزة الإيمانية أيضا، إذ يقال: أليست القفزة الإيمانية قفزة عشوائية عمياء؟ يجيب كيركگورد على ذلك بالنفي. إن القفزة الإيمانية لا تخلو من أي نوع من الاقتضاء والإيجابية، فحيث يمتلك الفرد أدلة وافية وكافية على عدم الوثوق بالعقل والمعرفة النظرية في موضوع الإيمان، فإنه يقفز نحو الإيمان بإرادته مباشرة. وعليه فإن قفزته ليست قفزة في الظلام[3]. إن تشديد كيركگورد الكثير على القفزة الإرادية نحو الإيمان، يعني اختيار الإنسان الحرّ ومسؤوليته الشخصية في هذا الاتجاه، وليس بمعنى أن يبادر الإنسان بإرادته إلى الاعتقاد بكل أمر تافه أو غير معقول[4].

6 – 6 –الحماسة الإيمانية

«تعلمنا المسيحية أن طريق الوصول إلى الحقيقة أنفسي، وإن هدف المسيحية هو البلوغ بشدة وحدة الحماسة إلى أقصاها، غير أن الحماسة هي أنفسية، وليس لها أي

---

(1) - Ibid p 221.

(2) - Ibid p 216.

(3) - Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard 219; Evans Kierkegaard on Faith and the Self p 129.

(4) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus p 280.

تحقق آفاقي»[1]. بعد أن أعرب كيركگورد عن عدم تفاعله مع الحقيقة الآفاقية في الدين، ومحدودية المعرفة بالنسبة إلى متعلق الإيمان، فإنه يصل إلى نتيجة مفادها أن السبيل الوحيد هو القفزة إلى الإيمان من خلال السلوك الباطني والأنفسي. وعندما يصل الدور إلى مفهوم القفزة الإيمانية، تتجلى ضرورة العناصر الذاتية في القفزة الإيمانية وهي العناصر المتمثلة بـ «الحماسة». إن الحماسة تعمل على تدارك الفراغ والمحدودية المعرفية المرتبطة بالإيمان، كما أنها أفضل وأكثر تأثيرا في الحقيقة الأنفسية والسلوك الباطني، كي لا تقهر في مواجهة الحقيقة الآفاقية والسلوك الخارجي، وأن تكون لديها حجة قابلة للاستناد والطرح. وفي ذلك يقول كيركگورد: «عندما يجنح الإيمان نحو التناقص، ويفقد حماسته بالتدريج، وعندما يميل نحو حالة لا يمكن أن يسمى معها إيمانا، عندها سيكون بحاجة إلى البرهان، لكي يتعكز عليه ويفرض احترامه على جبهة الكفر»[2].

إن الشوق إلى اتخاذ القرار، والالتزام بالاختيار، والحزم في الانتقاء، يعدّ جزءا ذاتيا من الحماسة. وإن الشخص الوحيد الذي يمكنه إيجاد التعهد والالتزام أي الإيمان في نفسه هو ذلك الذي يتمتع بشغف وحماسة وهم مطلق تجاه سعادته الأبدية. من هنا فإن الحماسة الإيمانية هي وحدها التي تدعونا إلى عدم اعتبار الإيمان حقيقة آفاقية. يكتب كيركگورد: «لا ينبغي اعتبار التصور القائل بأن الالتزام الأنفسي ينبثق بطبيعته من صميم التفكير الآفاقي غفلة شريرة أو تجاهلا ماكرا»[3]. ولكي يثبت كيركگورد أن الحماسة الإيمانية تؤدي بنا إلى النظر إلى الإيمان بوصفه حقيقة أنفسية يسوق المثال الآتي: «هل الحق إلى جانب ذلك الشخص الذي يبحث عن الله الحقيقي وفق المنهج الآفاقي، وينشد الحقيقة التقريبية والظنية، أم إلى جانب الشخص الذي يختزن قلقا لا حد ولا حصر له، فيما يتعلق بالارتباط بالله ويدفعه إلى التمسك به؟ لنأخذ مثلا شخصا يعيش في قلب الثقافة المسيحية، ويذهب إلى بيت الله الحقيقي، وتكون لديه معرفة حقيقية وتصور صائب بشأن الله، وهناك يمارس طقوسه العبادية، لكن دون أن يكون عنده أي إخلاص في النية، ولنأخذ إلى جانبه مثلا شخصا آخر يعيش في بلد ملحد لكنه يعبد الوثن بحماسة لا حدّ لها ولا حصر. فهل يكون الحق إلى حد أكبر مع الشخص الأول

(1) - كيركگورد، الحقيقة أنفسية ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 70.

(2) - المصدر أعلاه، ص 68.

(3) - المصدر أعلاه، ص 70.

أم مع الشخص الثاني؟ إن أحدهما يعبد الله مخلصا وإن كان سجوده للصنم، بينما الآخر يعبد الله الحقيقي نفاقا ورياء، وبذلك لا يمكن أن يكون إلا وثنيا»[1].

لا يريد كيركگورد بهذا الكلام أن ينكر الحقيقة الآفاقية، إنما يروم تجاهلها. يذهب كيركگورد إلى الاعتقاد بأنه يمكن لنا أن نتفاءل ونقول بأن الحماسة الإيمانية والإخلاص الذي يتمتع به ذلك المشرك أي الحقيقة الأنفسية قد يوصله في نهاية المطاف إلى الحقيقة الآفاقية، لكن ما الشأن بالنسبة إلى المسيحي المنافق؟ ليست هناك أية حماسة ولا أية حقيقة في ذهنه وروحه، مهما كان الواقع المحيط به ليس سوى الحقيقة. من هنا نجد كيركگورد يقول: «إن المسألة هي مسألة باطنية برمتها. وإن الكيفية الباطنية في أقصى مراتبها هي حماسة مطلقة، إن الحماسة المطلقة هي الحقيقة»[2].

6 - 7 -تجديد الإيمان

إن الإيمان بحاجة إلى تجديد وتكرار وتحديث، فإن حصول الإيمان بالله لا يكون دفعة واحدة ويبقى إلى الأبد، بل يجب على الدوام استئناف الإيمان بالله من جديد. إن تجديد الإيمان هو نتيجة للماهية التي قمنا بتعيينها بشأن الإيمان حتى الآن. لقد اعتبرنا الإيمان حقيقة أنفسية، وطبيعي أن الذي يريد أن يكون حقيقيا في ذهن الإنسان وروحه فهو بحاجة إلى تجديد الالتزام بشأنه. لقد اعتبرنا الإيمان أساسا من سنخ الارتباط، وطبيعي أن كل ارتباط بحاجة إلى تجديد للميثاق حتى يبقى محتفظا بقوته وحيويته وعنفوانه، ولا يفقد شيئا من بريقه. واعتبرنا الإيمان اعتقادا إراديا، وقلنا بأنه نتيجة لقفزة الإنسان نحو الحياة الدينية، وطبيعي أن ما كان حدوثه إراديا، فهو في بقائه بحاجة إلى بقاء الإرادة أيضا. ولاحظنا ان الإيمان حماسة وشغفا مطلقا، وان الحماسة والشغف بحاجة إلى إحياء وإعادة. يذهب كيركگورد إلى الاعتقاد بأنه إذا لم يتحقق تجديد في الإيمان، فإنه سيتحول إلى معلومة فلسفية، يكون الإنسان على معرفة بها، وليس على إيمان بها، والنتيجة التي سوف تترتب على ذلك لا محالة هي الإحباط[3].

7 ـ الإيمان الكامل

يتحدث كيركگورد عن حركتين في الإيمان، وهما: «حركة التخلي»، و«حركة

---

(1) - المصدر أعلاه، ص 73.

(2) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 201.

(3) - McDonald «Soren Kierkegaard» The Internet Encyclopedia of Philosophy p 8.

التحقيق». ويرى أن المؤمن الكامل هو الذي يقوم بكلتا الحركتين، ويراه الفارس والنبيل أو أبو الإيمان الذي يستحق أن نتخذه مثلا يحتذى.

7 - 1 - الاستسلام والتخلي

«وَحَدَثَ بَعْدَ هذِهِ الأُمُورِ أَنَّ اللهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ لَهُ: يَا إِبْرَاهِيمُ!. فَقَالَ: هأَنَذَا. فَقَالَ: خُذِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، الَّذِي تُحِبُّهُ، إِسْحَاقَ، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ»[1].

المشهد الأول: بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، وهناك يرمي إسحاق بنفسه على قدميه يستدرّ عطفه ويسأله أن يرحم شبابه ومستقبله. إن إسحاق لا يستطيع أن يفهم أباه، يتخذ إبراهيم ملامح مخيفة وقاسية، فيأخذ بخناق ولده ويقول: أيها الولد الجاهل، هل تتصور أنني أعبد الله؟! كلا فأنا وثني، وهذه هي رغبتي وليست رغبة الله.

المشهد الثاني: بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، يبدأ بجمع الحطب بهدوء، يشد وثاق إسحاق، ثم يستل سكينه، فينزل الله كبشا، يعمد إبراهيم إلى التضحية بالكبش، ويقفل راجعا إلى بيته، لكن وجهه لا يرى الفرح أبدا.

المشهد الثالث: بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، لكن لا يبدو عليه الهدوء والطمأنينة أبدا، أفليس هذا الأمر معصية؟ وهل هناك معصية أكبر من هذه المعصية! وهل يمكن الصفح عن هذه المعصية؟

المشهد الرابع: بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، لكنه حيث يعود أدراجه بصحبة إسحاق إلى البيت، لا يتحدث عن هذه الواقعة، ولا يطلع أي شخص آخر بشأنها.

المشهد الخامس: بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، ويبدأ بالتضرع إلى الله استدرارا لعطفه ورحمته.

المشهد السادس: بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، وعندها يتوجه بالخطاب إلى الله: «اللهم لا تمتهن هذا

---

(1) - الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني والعشرون، الفقرة الأولى.

القربان، رغم أني أعلم بأن الرجل العجوز لا يمكن أن يعدل شيئا بالقياس إلى الولد الموعود»، ثم يطعن فؤاده بالسكين[1].

ما الغاية التي يرمي إليها كيركگورد من وراء عرض قصة إبراهيم وإسحاق، والمشاهد المختلفة والمتنوعة التي يمكن تصورها والتي هي بأجمعها غير حقيقية بحسب الواقع عن هذه القصة؟ إن كيركگورد يسعى من خلال هذه المشاهد إلى بيان الحركة الأولى من الإيمان، التي هي التخلي والتسليم، وبطبيعة الحال فإنه يعمل على تصوير عدم اكتمال الإيمان على هذا النحو من خلال حركة التخلي والتسليم. عندما سمع إبراهيم أمر الله بالتضحية بإسماعيل[2]، نجده في الواقع مستسلما لأمر الله، يتخلى عن كل شيء في سبيل الله، ويترك جميع الأشياء بشكل مطلق، ليثبت إيمانه بالله. بيد أن تحقق التسليم والرضا يمكن أن يصدر عن غيره أيضا. وعلى الرغم من أن الإيمان الكامل لا يتحقق دون تحقق هذه المرحلة، غير أن التسليم والرضا ليس هو الإيمان الكامل[3].

وفيما يلي نستعرض نقاط ضعف كل واحد من هذه المشاهد التي هي في الحقيقة نماذج وأمثلة عن التسليم والتخلي:

إن إبراهيم في المشهد الأول حيث يسعى إلى تشويه سمعته وإسقاطها من عين إسحاق، لكي يبرر فعلته لإسحاق وغيره من خلال إظهار نفسه ملحدا وثنيا، وأنه لا يؤمن بالله بشكل كامل. إنه لا يعتقد بالمحال والتحقيق المتكرر مع إسحاق، ويبحث بنفسه عن تبرير تسليمه وتخليه في أعين الآخرين، وذلك بأنه يظهر نفسه للآخرين بوصفه ملحدا وثنيا عديم الأخلاق.

في المشهد الثاني حيث يستعيد إبراهيم ولده إسحاق، لا يمكنه أن يكون فرحا، إذ ليس له إيمان تام بالله، فقد ضحى بأفضل ما عنده في سبيل الله، وجعل الإيثار الكبير من أجل الله بديلا عن الإيمان بالله، فهو يقول لنفسه: الآن قد ضاع كل شيء، فقد أراد الله إسحاق، «وأنا أضحي به وأضحي بجميع أفراحي»[4]. إن إبراهيم لا أمل له بالحفاظ على إسحاق، ومن هنا فإنه يستلّ سكينه دون أدنى أمل بنجاته أو الحصول

(1) - كركگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 36 - 39.

(2) - يبدو أن ذكر إسماعيل هنا قد صدر سهوا من قبل مؤلفة هذا الكتاب، وإن كانت هذه الرواية هي المتداولة إسلاميا، لكن المفروض أن القصة مروية عن كيركگورد نقلا عن التوراة، وقد أثبتناه كما هو رعاية للأمانة «المعرب».

(3) - مستعان، كركگور متفكر عارف پيشه (كيركگورد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 94.

(4) - كركگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 59.

على نتيجة مفرحة[1]. إن استعادة الشيء الذي يتخلى عنه الفرد من خلال التضحية به مؤلم وموجع، يزعزع السلام والهدوء الذي صنعه الإنسان لنفسه. إن الحزن، والإحباط الإبراهيمي الذي عمد إلى التضحية بجميع آماله وأفراحه ليس هو الإيمان الكامل. «كل ما سوى الإيمان، انعدام للأمل»[2].

أما في المشهد الثالث الذي يرزح فيه إبراهيم تحت وطأة الشك والتردّد، يبدو له ما قام به ذنبا عظيما، ليس لديه إيمان كامل بالله. وهو يتصور أن الله قد تلاعب به، إذ يطلب منه أن يقتل المعجزة التي تحققت بلطفه، بمعنى أن يقتل بيده إسحاق الذي وهبه إياه بعد بلوغه سن الهرم والشيخوخة، ومع كون امرأته عاقرا[3]. ألم يعده الله أنه سيغفر لجميع الأمم ببركة نسله؟ ألم يكن من الأجدى أن لا يكون إبراهيم مختارا من قبل الله[4]؟ إن سوء الظن هذا دليل على التسليم المتزامن مع عدم الإيمان.

في المشهد الرابع نجد إبراهيم بعد التحقيق مع إسحاق، يكتم القصة في صدره، ولا يذكرها لأي أحد، وليس لديه إيمان كامل بالله، فهو لا يؤمن بأن الله يجعل كل أمر ممكنا، فلا يكون الموضوع مفهوما عنده، ولا يمكنه إغماض عينيه والاستغراق في المحال بهدوء وسكينة[5].

لا نجد إبراهيم في المشهد الخامس بعد سماعه أمر الله إذ يبدأ بالتضرع والبكاء أملا في استدرار عطف الله، علَّه يترحَّم عليه ويتراجع عن أمره مؤمنا كامل الإيمان بالله فهو يخاطب الله: «أين ذهبت سبعون سنة من الانتظار الإيماني؟! من الذي يسرق منسأة العجوز؟! من الذي يروم كسر عكاز الهرم الضعيف؟! من الذي يريد أن يسلب هذا العجوز طمأنينته وراحته؟! أليس من الأجدى أن ترحم هذا الرجل الذي أكلته السنون أو أن ترحم هذا الطفل البريء؟!»[6]. إن هذا التضرع دليل على التسليم، في الوقت نفسه هو دليل على عدم الإيمان بلطف الله.

---

(1) - فربتيهوف، كيركگورد (السيرة والأعمال)، ص 61.
(2) - كركگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 60.
(3) - المصدر أعلاه، ص 44.
(4) - المصدر أعلاه، ص 43.
(5) - آندرسون، فلسفه كركگور، ص 120؛ مستعان، كركگور متفكر عارف پيشه (كيركگورد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 92 و99.
(6) - كركگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 45.

في المشهد السادس حيث يعمد إبراهيم إلى الانتحار بعد سماع أمر الله، لا نجده مؤمنا بالكامل، فهو يوظّف جميع طاقته وقوته من أجل التخلي عن إسحاق، فلا يبقى لديه حتى شيء ضئيل منها ليعيد له حتى القليل، نراه يشرب كأس الحزن العميق جرعة واحدة، ويتخلى عن كل شيء حتى حياته، ولا نجده على ثقة بالمستحيل، كي يعطيه قوة وحماسة لمواصلة الحركة إلى التحقيق المستحيل[1].

7 - 2 -الإيمان بتحقق المحال

«لقد حفظت أجيال متعاقبة قصة إبراهيم عن ظهر قلب، لكن كم منهم حرم لذة العيش وطيب المنام؟ الجميع يروم الحصول على فهم الكنوز الكامنة في قصة إبراهيم دون أن يبذل مجهودا يذكر! الكل يثنون على إبراهيم، لكن كيف؟ الجميع يروي هذا الكلام المبذول: «إن عظمته تكمن في أن عشقه لله بلغ به مرحلة أضحى معها على استعداد للتضحية بأعز ما يملك في سبيل الله».. إن الذي يفكر على هذه الشاكلة يمكنه أن يشرب قهوته باسترخاء أثناء تأمله في هذه الحقيقة، ويمكن للسامع أن يمدد رجليه بكل ارتياح.. يبدو أن فهم هيجل بالغ التعقيد، إلا أن فهم إبراهيم أمر في غاية اليسر والبساطة!.. وكأن قصة إبراهيم قد تمت بنفس السرعة التي استغرقتها رواية قصته: حيث يركب إبراهيم صهوة جواده المطهم، وما هي غير لحظات حتى يبلغ أرض المريا، وما أن يصل إلى هناك حتى يبصر كبشا، وينقضي كل شيء دون عناء!.. نحن ننسى أن إبراهيم إنما ركب على ظهر بغلة ضعيفة، بطيئة الحركة، حتى استغرقت رحلته ثلاثة أيام كاملة، واستغرقت عملية شحذ السكين وجمع الحطب منه مدة طويلة... لكني إذ أفكر في إبراهيم يتحطم كل شيء في كياني، وأستطلع كل لحظة من هذه المفارقة التي تمثل جوهر سيرة إبراهيم، في كل لحظة أنكفئ على عقبي، دون أن أتمكن من فهم مقدار ذرة من هذه المفارقة العظيمة رغم الحماسة والشغف الذي أشعره في نفسي. تتقلص جميع عضلاتي من أجل تجسيد مشهد واحد من مشاهد هذه الواقعة، لكن في تلك اللحظة أشعر بالشلل.. أرى أن إبراهيم لا يصل إلى الطمأنينة إلا من خلال الاضطراب والقلق، ولا يعمل على إنقاذ المحبوب غير ذلك الذي يسقط في الهاوية»[2].

يذهب كيركگورد إلى الاعتقاد بأن الإيمان التام الذي يتمتع به إبراهيم يكمن في

(1) - المصدر أعلاه، ص 21 و76؛ آندرسون، فلسفه كركگور، ص 120.

(2) - كركگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 50 و51 و56 و79.

ثقته بأن الله قادر على تحقيق المستحيل، بمعنى أنه «مؤمن بالمحال». إن إبراهيم في الوقت الذي يقوم فيه باتخاذ الخطوة الأولى من الإيمان، أي أنه يترك ويسلم كل شيء إلى الله، يقوم باتخاذ الخطوة الثانية من الإيمان، بمعنى استعادة الشيء الذي تركه أيضا. إن إبراهيم في الوقت الذي استلّ فيه سكينه ليضحي بولده، كان مؤمنا بأن الله سيعيد إسحاق إليه؛ لأن الله كان قد وعده بأن يبارك له في نسله من صلب إسحاق. ولثقته بتحقق وعد الله كان مؤمنا بالمحال، كان ينشد هذا المحال. ألا وهو المحال المتعلق بالمحافظة على إسحاق وعودته إلى أبيه: «سار إبراهيم ببطء، طوال هذه المدة كان مؤمنا.كان مؤمنا بأن الله لا يريد منه إسحاق. لقد كان مؤمنا باللطف المحال. بدأ يتسلق الجبل، حتى في اللحظة التي أخرج سكينه وبان له لمعانها؛ كان مؤمنا بأن الله لا يريد إسحاق، كان مندهشا من نتيجة العملية. لكن بحركة مزدوجة عاد الإيمان إلى حالته الأولى، واستعاد إسحاق، فكانت فرحته به أشد من الأولى»[1].

إن الإيمان التام هو أن يقوم الإنسان بتسليم نفسه وينقاد إلى الله، أن يترك كل شيء له، حيث يبدو له من المحال استعادة ما تركه، لا ينكر إمكان تحقق المحال، بل يطلب هذا المحال لثقته بأن الله قادر على تحقيق كل شيء مهما كان مستحيلا[2]:

«إن المؤمن يدعو أفكاره المتوثبة إليه، ثم يشرد بها إلى جميع الجهات، وعندما تعود إليه جميعا، كما تعود أسراب الحمام الزاجل بالأخبار المؤسفة، وتخبره باستحالة الأمر، يبقى محتفظا بهدوئه واطمئنانه، ولا يفقد الأمل، ثم يسرحها ليبقى وحده ويمارس عمله بالتوكل على الله»[3].

يشير كيركگورد باستمرار وبشكل غير مباشر إلى حادثة فسخ خطوبته من حبيبته ريجين أولسن. وهذا الأمر ذو صلة بما نحن فيه، فقد كان كيركگورد يشعر بأن عليه التخلي عن ريجين قربة إلى الله، لكنه أدرك فيما بعد أن الإيمان الأكبر بالله يكمن في أن يكون المرء على ثقة بأن الله يمكنه أن يقوم بكل مستحيل، وكان بإمكانه أن يحتفظ بريجين أيضا ولا يتخلى عنها[4]. إن المراد من الإيمان الأكبر في الحقيقة هو الخطوة الثانية من الإيمان الذي هو اليقين باستعادة المرء لما تخلى عنه. كان كيركگورد يتصور

(1) - المصدر أعلاه، ص 60.

(2) - المصدر أعلاه، ص 19 و18.

(3) - المصدر أعلاه، ص 68.

(4) - Bretall A Kierkegaard Anthology p 126; Kirmmse Encounters with Kierkegaard a Life Seen by his Contemporaries p 36.

أن الإيمان ينتهي بخطوة الترك والتسليم، كان يخشى من أن التعلق بالأشياء يبعده عن الله، في حين أنه أدرك فيما بعد أن الإيمان التام لا يتحقق إلا بعد أن يثق بقدرة الله على فعل المستحيل، وإعادة ما تخلى عنه الإنسان في سبيله، لذلك ينبغي أن يزداد تعلقا باستعادة ما تخلى عنه، ويزداد يقينا بالله في تحقيق المحال.

إن الحقيقة الهامة هي أن إبراهيم في هذه الحياة الدنيا كان مؤمنا باستعادة ما يتخلى عنه في سبيل الله، بمعنى أنه كان مؤمنا بأن إسحاق سيكبر في هذه الأرض، وأنه سيكرم من قومه، وإن إبراهيم سيعرف بين الأمم إلى الأبد من خلال نسله من إسحاق. لم يكن إيمانه باستعادة إسحاق يرتبط بما بعد هذه الحياة الدنيا وعالم ما بعد الموت. ولو أن إيمانه باستعادة إسحاق كان مقتصرا على الحياة الأخروية، لكان من دون شك قد تخلى عن كل شيء، ليخرج مسرعا من هذا العالم الذي لا ينتمي إليه[1]، وعندها فإن استعادة إسحاق لن تكون أمرا مستحيلا، وإن المطالبة به والاعتقاد واليقين بذلك لن يكون هو ذروة الإيمان. يقول كيركگورد: «لنفترض أن إسحاق كان قد ضحى به بالفعل، لكان إبراهيم مؤمنا أيضا. فهو لم يعتقد أنه سيغفر له في العالم الآخر، وإنما كان على يقين من أنه سوف يسعد في هذه الأرض. فكان بإمكان الله أن يهبه إسحاق آخر، كما كان بإمكانه إعادة الحياة لإسحاق الذي ضحى به. لقد كان مؤمنا بتحقق المحال، وذلك لأن كل محاسبة عقلية كانت معلقة منذ القدم»[2].

لكي يثبت كيركگورد إمكان تحقق الإيمان الكامل لغير إبراهيم من سائر الأفراد وخاصة الأفراد المعاصرين لنا، يذكر نموذجا ومصداقا يجسد من خلاله فارسَ الإيمان المعاصر، وذلك إذ يقول: «يا إلهي الكبير! إنه فارس الإيمان! على الرغم من هيئته الشبيهة بجابي الضرائب! لكنه هو على حقيقته. ها أنا أنظر إليه من قمة رأسه إلى أخمص القدم. إنه رجل محب للحياة. لا يحمل أدنى أثر ينسبه إلى الفروسية في حلبة الإيمان، فهو يستمتع بكل شيء، يحب كل شيء. يبدي تفاعلا شديدا وتفانيا في عمله. يذهب إلى الكنيسة في كل يوم أحد، ولا يبدو عليه أي أثر سماوي. عند الغروب يعود ادراجه إلى منزله، ويمني النفس أثناء الطريق بأن زوجته ستستقبله بطبق شهي من الشواء المتبل الساخن والطازج والمحاط بأنواع الخضروات. إن طريقة تناوله للطعام تصلح أن تكون دعاية ناجحة لتسويق الأصناف التي يأكلها، حيث يأكل بحماسة وشهية. وبعد

(1) - كركگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 45 و 44.

(2) - المصدر أعلاه، ص 60.

الفراغ من طعامه يجلس أمام النافذة ويشعل سيجارة فاخرة ويمتع بصره بالنظر إلى الفضاء الخارجي.. يا لها من حياة تافهة، لكن هذا هو الواقع، انه سعيد بجميع لحظات هذا الواقع، وهو على استعداد لكي ينفق كل ما يملك من أجل أن يحظى بكل لحظة من هذه اللحظات، لكنه مؤمن بالمحال، وهو لذلك لا يقوم بأدنى عمل إلا بالاعتماد والتعويل على هذا الإيمان»[1].

إن فارس الإيمان المعاصر الذي يصوره كيركگورد، يعكس مراده من الإيمان التام بشكل واضح وصريح، فالإيمان التام هو أن يقوم الفرد في كل لحظة من حياته بالتخلي عن كل ما يملك، ويستسلم لله، في تلك اللحظة نفسها يحصل على كل ما تخلى عنه بفضل إيمانه باللطف المحال. حتى إبراهيم الذي رأينا فيه المصداق البارز للإيمان الكامل في واقعة تضحيته بإسحاق، كان في حالة تضحية مستمرة في جميع لحظات حياته، ويتوقع استعادة ما ضحى به في سبيل الله. ان طلب المحال والإيمان بالمحال حتى بالنسبة إلى ولادة إسحاق أيضا، فقد بلغ إبراهيم من الثقة بإمكان المستحيل على الله بحيث طلب الولد رغم كونه طاعنا في السن، ورغم كون زوجته عاقرا، وقد حصل على ما أراد بفضل إيمانه باللطف المحال[2].

8 ـ العقل والإيمان

ما العلاقة بين العقل والإيمان عند كيركگورد؟ هناك من يرى ان الإيمان منسجم مع العقل، وهناك من يراه متعارضا مع العقل، وهناك من يراه مجانبا للعقل. وأما الفئة التي لا تقيم أية علاقة بين الإيمان والعقل، فإنها ترى الإيمان غير عقلي، لكنه لا يعارض العقل. إن إيمان كيركگورد لا ينسجم مع العقل؛ لأن مفارقة التجسد في المسيحية لا تسمح بأن يكون الإيمان منسجما مع العقل. لكن هل الإيمان عند كيركگورد معارض للعقل أو مجانب له؟ إن معارضة العقل بأن يكون الإيمان مخالفا للعقل، أما مجانبة العقل فيعني أن يتخطى الإيمانُ العقلَ. وإننا نشاهد كلا هذين الأمرين عند شرّاح كيركگورد، لكن الحق يرجّح كفة مجانبة الإيمان للعقل عند كيركگورد.

8 – 1 – عدم تقبل العقل للإيمان

«ما الأمر اللامعقول؟ إن الأمر غير المعقول هو أن تدخل الحقيقة السرمدية اللازمانية

(1) – المصدر أعلاه، ص 65 و 64.

(2) – المصدر أعلاه، ص 44.

دائرة الزمان، وأن يدخل الله حيز الوجود، وأن يدخل عالم الدنيا، وأن يغدو كبيرا، يكون تماما كأي إنسان آخر، وأن لا يغدو بالإمكان تمييزه عن سائر أفراد البشر»[1].

يدّعي المسيح أنه إله وأنه بشر، وهذا يعني أنه يدّعي أمرين متناقضين[2]. مكمن التناقض هنا أن الله يدخل في الدائرة الوجودية، ويغدو مثل سائر البشر، لكن الوجود مرتبط بالإنسان وليس الله. وهذا من الناحية العقلية تناقض أو محال[3].

إن تناقض التجسد ذو حدين. وإن الحد الأول هو تحول الأمر الأزلي إلى زماني، أو دخول الله في دائرة التاريخ والوجود، أما الحد الثاني فهو أزلية الأمر الزماني، بمعنى أن الإنسان يصبح أزليا عن طريق الارتباط بالله الذي دخل حقل التاريخ. من هنا فإن لتناقض التجسد وجهين:

الأول: الله في الزمان.

الثاني: الإنسان في الأزل[4].

إن التناقض يشكّل قلبَ الديانة المسيحية، وإن هذا التناقض لا يُرفَع من خلال الانهماك في صياغة الأدلة والبراهين. وأساسا هل يمكن من خلال إقامة الدليل أن نحوّل المحال إلى ممكن؟ وهل هناك من برهان أو دليل يمكنه القيام بهذا الدور؟ إذا كان مثل هذا الدليل موجودا فهو بحكم الممحاة، ولا يصح تسميته دليلا، فهو محو للمسألة وليس حلًّا لها[5]. المسيح إنسان بشكل كامل، وإله بشكل كامل. وكل محاولة من أجل رفع هذا التناقض تعني اعتبار التحقق الخارجي لشيء يستحيل تحققه على المستوى الخارجي، وإذا اعتبرناه خارجيا، كان الإيمان به نوعا من الغباء[6]. مضافا الى ذلك فإننا إذا أردنا رفع التناقض بين الفرد الوجودي، ووجودنا، والفرد الثابت الأزلي، ووجود الله، وأن نقدِّم شرحا وتوضيحا بهذا الشأن، فإننا سنضطر إلى رفع هذا التناقض من خلال تبديل دائرتنا الوجودية وتحويلها إلى وجود ثابت، وهذا على خلاف نمطنا الوجودي، ويستحيل أن يكون ممكنا[7].

(1) - كيركگورد، الحقيقة أنفسية ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 79.

(2) - Climacus Philosophical Fragments p 37.

(3) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 504.

(4) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus, p 226; Climacus Philosophical Fragments p 46.

(5) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 182.

(6) - Ibid p 185.

(7) - Ibid p 218.

لقد أوضح كيركگورد في كتابه «حاشية نهائية غير علمية على مقتطفات فلسفية» كيف لا يمكن رفع التناقض والاستحالة القائمة في المسيحية، وجعلها محتملة، والإيمان بها بعد ذلك[1]، ذلك لأن الأمر لا يغدو إيمانا، بل يكون علما، وفي ذلك يقول كيركگورد: « لنفترض شخصا يريد أن يغدو مؤمنا من هنا تبدأ الكوميديا إنه يروم الحصول على الإيمان بمساعدة البحوث الآفاقية ونتائج ومعطيات التقريب والتخمين من خلال البحوث المستندة إلى الوثائق، فما الذي يحصل؟ بفعل تراكم الوثائق يتحول الأمر اللامعقول إلى شيء آخر، يغدو محتملا، ومن ثم يمسي محتملا على نحو أشد، وربما أصبح محتملا على نحو أشد وأقوى... إن كل قضية محتملة تقريبا، محتملة منطقيا، ومحتملة إلى حد قوي جدا، هي شيء معلوم تقريبا، معلوم على المستوى العملي، ومعلوم إلى حد كبير جدا، لكنها ليست متعلق الاعتقاد عن طريق الإيمان؛ لأن الأمر اللامعقول هو متعلق الإيمان، وإن التوجه القاطع الذي يمكن لنا أن نكونه بالنسبة إليه هو الإيمان، وليس العلم»[2]. شرح كيركگورد في كتابه «التمرين في المسيحية» أهمية تناقض التجسد للإنسان قائلا: «لو أن الإله الإنسان كان قابلا للفهم مثل سائر الأمور، لما عاد إلها أو منقذا أو محبوبا، بل يكون عندها مثل سائر البشر»[3].

وعليه فإن هذا التناقض هو الذي يؤدي بالإنسان إلى الشعور بالتضاؤل والخضوع، ويجعله ملتزما بمتعلق ذلك الإيمان. من هنا فإن كيركگورد يقترح بأنه بدلا من السعي إلى رفع هذا التناقض، يجب التمسك به والإصرار عليه، ذلك لأن التناقض يشكّل المحتوى الوجودي للمسيحية. يجب الالتفات إلى معطيات التناقض لإدراك أن التناقض نافع ومفيد. وإن معطيات التناقض في المسيحية من وجهة نظر كيركگورد على النحو الآتي:

1 - **تغيير ماهية الإنسان**: إن المسيحية ليست بالأمر الموجود في داخل الإنسان على نحو فطري، بل هي متعالية، تفاض على الإنسان بشكل متسام. إن التعاليم المسيحية من قبيل التجسد، إذا لم تبد متناقضة، فإنها ستكون متناغمة مع فطرة الإنسان، ولما عملت على تغيير ماهيته أبدا لتجعل منه إنسانا متعاليا.

2 - **الالتزام الوجودي**: حيث يقوم التناقض في المسيحية، لا يمكن إقامة الارتباط العقلي معها، وعليه لا يكون الارتباط قائما مع المسيحية إلا من خلال التعهد

(1) - كيركگورد، الحقيقة أنفسية ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 80 و79.
(2) - المصدر أعلاه، ص 80 و79.
(3) - Anti-Climacus Practice in Christianity p 137.

والالتزام الوجودي. إن نتيجة الارتباط الوجودي هي التي ينشدها الدين المسيحي؛ إذ لا يمكن العيش على أساس المسيحية إلا من خلال الارتباط الوجودي. إن العلاقة والارتباط العقلي لا ينتج عنه سوى التفكير بشأن المسيحية.

3 - **إمكان حب الله:** لقد عمد الله من خلال التجسد إلى تقريب نفسه من الإنسان، وإلى التقلب بشكل جزئي، لكي يتمكن الإنسان من الاقتراب والدنو من الله، ويتمكن من إبراز محبته وعشقه له، من أجل ان لا تتغلب عليه عظمة الله، وأن يختار الإيمان به بحرية، وأن يعوّد ذهنه ونفسه على هذا الحب. إن الله إنما يتمكن من إظهار عشقه من خلال التجسد، وإن هذا العشق هو الذي سيكون منشأ لتغيير وتكامل الإنسان، وإن الذي لا يمكن اجتنابه هو تناقض التجسد.

4- **إمكان استفادة الجميع:** إن الدين المسيحي لو كان بحيث لا يمكن فهمه لغير الأذكياء والحاذقين، لكان الله مقصرا، وكان الجميع معذورين بسبب هذا التقصير؛ إذ لا يمكن فهم هذا الدين إلا للنزر اليسير، في حين أن تناقض المسيحية الذي يتساوى الجميع في عدم التمكن من رفعه وحله، يجعل من الممكن للجميع أن يستفيدوا منه[1].

5- **إمكان الحماسة:** «إن التفكير من دون تناقض بمنزلة العاشق المفتقر للشغف والحماسة». لو أن المسيحية لم تكن تحتوي على أي تناقض، لأمكن للجميع أن يحيطوا علما بها كما هو الشأن بالنسبة إلى متعلق العلم، دون أن يكون هناك شعور بالشغف والحماسة أو التعلق. أما التناقض فحيث يكون مصحوبا بانعدام اليقين، فإنه يخلق حالة من إمكان الشغف والحماسة وركوب الخطر والخسارة، وبذلك يخلق أرضية للحصول على جوهر الإيمان الذي هو ذات الشعور بالشغف والحماسة والتعلق[2].

8 - 2 -نفي معارضة الإيمان للعقل

هناك من شرّاح كيركگورد من أمثال: آلستر هيني[3]، وبراند بلانشر[4]، وهربرت

---

(1) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus pp 241 – 244.

(2) - Climacus Philosophical Fragments p 37.

(3) - Evans Kierkegaard on Faith and the Self p 118.

(4) - Ibid.

غارليك[1]، وماكين تاير[2]، ولويس ماكي[3] من يذهب إلى الاعتقاد بأن كيركگورد مناهض للعقل. ففي رأيهم أن التناقض الذي يرسمه كيركگورد بشأن الإيمان، والطريق التي يتوصل إليها من أجل العبور من التناقض (القفزة الإيمانية)، تتناسب بشكل كامل مع النزعة الإيمانية المعارضة للعقل. لكن هذه الرؤية خاطئة، ويمكن لنا أن نسوق أدلة ثلاثة في نقدها:

أ- **نفي التناقض المنطقي للإيمان**: من وجهة نظر إيفانز إن التناقض الموجود في الإيمان ليس تناقضا منطقيا، على الرغم من أن التناقض الذي يذهب إليه كيركگورد في صراع مع العقل، لكنه لا ينافيه[4]. عندما يستخدم كيركگورد كلمة «التناقض» فإنه يريد منها عدم التناغم دون التناقض الحقيقي؛ فمثلا نجد كيركگورد يقول: هناك إمكان لإيمان المعاصرين للمسيح، غير أن الأجيال اللاحقة إذا أرادت أن تؤمن وتعتمد على الرواية التاريخية وإخبار الأشخاص السابقين، سيقع التناقض[5]. من الواضح أن التناقض الحاصل هنا ليس تناقضا منطقيا، بل هو مجرد عدم تناغم بين الأمر الأنفسي (الإيمان) والدليل الآفاقي (التاريخ)[6]. يقول إيفانز في موضع آخر: إن استخدام كيركگورد للتناقض من قبيل استخدام التناقض من قبل هيجل، فإن هيجل يصف كلّ تضاد بأنه تناقض؛ ليتم رفعه عند وضع المجامع[7]. وعليه فإذا كان كيركگورد يستخدم مصطلح التناقض في الإيمان، فإن مراده ليس هو التناقض الصوري والمنطقي الذي يجعل نزعته الإيمانية في تناقض مع العقل.

من ناحية أخرى فإننا نجد كيركگورد يتبنى أسس المنطق الصوري بالكامل، فإنه مثلا عندما ألّف كتاب «هذا أو ذاك» يتضح من خلاله أنه يتبنى أصل امتناع التناقض، وإن الديالكتيك الموجود في هذا الكتاب يقوم على أسس المنطق الصوري. من هنا لا يمكن اعتباره مؤيدا للتناقض الصوري والمنطقي[8].

---

(1) - Ibid.
(2) - Davenport & Rudd Kierkegaard after Macylntyer pp 125 – 242.
(3) - Mackey Kierkegaard: A Kind of Poet; Mackey The Poetry of Inwardness in Kierkegaard: A Collection of Criticall Essays pp 61 – 90.
(4) - Evans Kierkegaard on Faith and the Self p 119.
(5) - Climacus Philosophical Fragments p 101.
(6) - Evans Kierkegaard on Faith and the Self p 121.
(7) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus p 215.
(8) - Ibid p 218.

ب- الاستدلال على نفي طريقة العقل: يستخدم كيركگورد طريقة عقلية في الرد على العقل، ويعمل على تبرير رفض العقل في الإيمان من خلال هذه الطريقة[1]. وقد ذهب لويس بيمان إلى القول بأن كيركگورد في مخالفته العينية الخارجية في المعرفة الدينية قد سلك طريق المنطق إذ نجده يسوق أدلة قياسية، فهو يثبت الذهنية في المعرفة الدينية أو الحقيقة الأنفسية للإيمان بشكل عقلي، وذلك على النحو الآتي:

1 -لكي ندرك الحقيقة فإننا بحاجة إما إلى الاتجاه الخارجي أو الاتجاه الذهني.

2 -إن الاتجاه الخارجي للحصول على الحقيقة الدينية ليس مناسبا.

النتيجة: إذن للحصول على الحقيقة الدينية لا بد من المصير إلى الاتجاه الذهني.

أو لكي يبطل الاستناد إلى الدليل التاريخي للوصول إلى الإيمان، نراه يسلك الاستدلال الآتي:

1 -إن البحث التاريخي هو مجرد حدس وتخمين.

2 -إن الحدس والتخمين لا يكفي في تحقق الإيمان.

النتيجة: إذن البحث التاريخي ليس كافيا في تحقق الإيمان.

إن الاستدلال الأول هو من نوع القياس الاستثنائي المنفصل، والاستدلال الثاني من القياس الاقتراني.

ثم استطرد لويس بيمان قائلا: هل يمكن لنا بعد هذه الأدلة العقلية التي يسوقها كيركگورد أن نعتبره شاعرا مفتقرا إلى العقل، كما صنع لويس ماكي؟[2]

كما يذهب إيفانز إلى الاعتقاد بأن كيركگورد لكي يخالف هيجل في حصر الحقيقة بالحقيقة العقلية والعلمية، يستخدم تحليلا عقليا استخدمه هيجل بنفسه[3].

ج- الاستدلال من أجل إثبات طريق الإيمان: لقد عمد إيفانز إلى جمع الأدلة التي ساقها كيركگورد في كتابه «شذرات فلسفية» على إثبات الاعتقاد الديني عن طريق الإيمان، وهي كالآتي:

1 -**المنشأ الإلهي للإيمان بالمسيحية:** إن هنالك مسائل لا يمكن لنا أن نتوقع

(1) - Amesbury «Fideism» Stanford Encycbpedia of Philosophy p 13.

(2) - Pojman «Kierkegaard on Justification of Belief» International Journal for Philosophy no. 8 pp 75 – 93; Pojman The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion.

(3) - Hannay & Marino Cambridge Companion to Kierkegaard p 103.

حصولها عن طريق إبداع العقل البشري، وإن واحدا منها هو الاعتقاد بالمسيحية.
إن العقل البشري لا يستطيع أبدا أن يبدع أو يتمخض عن الاعتقاد بالمسيحية.
إن الاعتقاد بالمسيحية إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل.

2 - **التجسد مفهوم يفوق الطبيعة**: واضح جدا أن مفهوم التجسد لا يمكن أن يكون منبثقا عن الذهن البشري، فليس هناك إنسان يمكن لذهنه أن يتفتق عن هذا المفهوم القائل بأن الله قد أضحى مثل الإنسان، أو أن الإنسان قد ارتقى لمستوى الإله. وعليه فإن لهذا المفهوم منشأ يفوق الطبيعة. إن الاعتقاد بالتجسد إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل.

3 - **شاهد من إلحاد الملحدين**: إن الملحدين والذين يكفرون بالمسيحية يرفضون على وجه الخصوص فكرة التجسد، ويصرّحون بأن مفهوم الإله الإنسان تناقض مستحيل. إن هذا الإلحاد والمخالفة شاهد على إثبات أن المسيحية مسألة إلهية وليست عقلية أو إبداعية. وعليه فإن الاعتقاد بالمسيحية خاصة التجسد إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل.

بالإضافة إلى هذه الأدلة الثلاثة هناك أدلة أخرى عمد إيفانز إلى استخراجها من مجموع كتاب «شذرات فلسفية»، وهي تصب بأجمعها في إطار إثبات الاعتقاد الديني عن طريق الإيمان[1]. إن إيفانز من خلال بيان هذه الأدلة يهدف إلى غاية، وهي إثبات أن كيركگورد لا يعارض سنة كتابة الأطاريح العلمية والاستدلال، بمعنى أنه لا يعارض العقل؛ والدليل على ذلك أن كيركگورد نفسه عمد إلى كتابة أطروحته واستدلّ فيها عقليا على إثبات أن الاعتقاد الديني إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل[2]. إن الأطروحات والاستدلالات التي يرفضها كيركگورد هي تلك التي تصرّح عموما بعدم ضرورة الإيمان بالاعتقاد الديني، وترى إمكانية الحصول على الاعتقاد الديني عن طريق العقل. واضح أن هذا النوع من الأطروحات والأدلة إنما يقوم على أساس المبنى التقليدي القائل بقيام جميع معتقدات الإنسان على أساس الاستدلال[3].

---

(1) - Evans Kierkegaard on Faith and the Self pp 135 – 140.

(2) - Ibid p 134.

(3) - إن النزعة المبنائية التقليدية المقتبسة من المعرفة القديمة، ترى ذهن الإنسان بمنزلة البناء القائم على دعائم من المفاهيم البديهية والحسية، وإن جميع عقائد الإنسان الأخرى تحصل من خلال الاستدلال. في هذا الاتجاه لا يمكن أن يحصل الإيمان بالله إلا عن طريق الاستدلال. أما بناءا على النزعة المبنائية الحديثة المقتبسة من المعرفة المستصلحة، فنجد أن أسس بناء عقيدة الإنسان قد توسعت، وأخذت=

إن كيركگورد لا يرفض الأطروحة والاستدلال على الاعتقاد الديني إذا لم يستند إلى النزعة المبنائية التقليدية. انه في الحقيقة يبحث عن أدلة تفسح الطريق أمام الإيمان، ولا تجعل الإلحاد ممتنعا[1]. فإذا اعتبرنا هذا الكلام من إيفانز مقنعا، فإننا سوف لا نعتبر النزعة الإيمانية لكيركگورد معارضة للعقل.

8 – 3 –إثبات مجانبة العقل للإيمان

إن بعض الشرّاح الآخرين لكيركگورد من أمثال: ديفد سفينسن[2]، وآلستر ماكين[3]، وكورنيلو فيبرون. هـ سو[4]، ولويس بيمان[5]، وبالطبع استيفن إيفانز نفسه من يذهب إلى القول بأن كيركگورد ليس مناهضا للعقل، وإن التناقض الذي يتحدث عنه بشأن **الإيمان ليس تناقضا صوريا ومنطقيا، بل هو تناقض مطلق، فهو بدلا من أن يرى الإيمان مخالفا للعقل، يراه فوق العقل.**

أ –التناقض المطلق للإيمان:

يعمد إيفانز إلى الوقوف في صف الشرّاح المؤيدين لمجانبة كيركگورد للعقل. يرى كيركگورد أن التناقض القائم في الإيمان هو تناقض مطلق، وليس تناقضا منطقيا. انه يرى أن التناقض المطلق هو التناقض الذي لا يكون نسبيا، وإن عدم النسبية يعني عدم وجود حدود، وعدم وجود الحدود يعني عدم التناقض المنطقي، أي التناقض الذي لا يمكن للعقل أن يكتشفه أو يعمل على رفعه، ومثل هذا التناقض هو سرّ لا يمكن لنا أن نبلغ كنهه. إن السرّ الذي لا يمكن لنا أن نبلغ كنهه هو الذي يرسم حدود العقل ويثبت أن هناك أمورا لا يمكن معرفتها من خلال التفكير وشحذ الأذهان والعقول. يذهب كيركگورد إلى أن الإله الإنسان يدخل في هذا النوع من التناقض: إن التناقض المطلق هو الذي تنتهي فيه حدود العقل، ولا يعود العقل فيه مؤهلا للكشف عنه[6]. وقد تم

= تشتمل بالإضافة إلى المفاهيم البديهية والحسية على مفاهيم أخرى أيضا، من بينها الإيمان بالله. وإن أهم مؤسس لهذه النظرية هو آلفين بلانتينغا.

(1) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus pp 141 – 149.

(2) - Evans Kierkegaard on Faith and the Self p 118.

(3) - Ibid.

(4) - Ibid.

(5) - Pojman «Kierkegaard on Justification of Belief» International Journal for Philosophy no. 8 pp 75 – 93.

(6) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus pp 217 – 224.

استخدام التناقض المطلق بدلا من التناقض المنطقي، والتناقض الظاهري، والتناقض اللفظي أو التناقض النسبي من قبل كيركگورد نفسه[1]. إن كيركگورد لا يقول إن الإله الإنسان مجرد تناقض، وإنما يقول: إن الإله الإنسان تناقض مطلق أو تناقض فريد في نوعه[2]: «لا تكمن المشكلة في أننا لا نفهم المسيحية، إنما المشكلة تكمن في أننا لا نفهم أن المسيحية غير قابلة للفهم»[3].

إن العقل المحض يتعرض للوسوسة، وحيث أنه لا يستطيع أن يدرك التناقض المطلق في مفهوم الإله الإنسان، يعلن أنه مستحيل وفاقد للمعنى، وينزع إلى تجنب الإيمان بشكل كامل، ويعمل على احتقاره بتكبر واستعلاء. بيد أن العقل البشري قد تعرّف إلى محدوديته، وأخذ يشعر بالتداعي والسقوط، أما التناقض القائم في الإله الإنسان، فيشعر بأنه لا يستطيع أن يدركه، وإنه عبارة عن لغز معقد لا يسعه إلا أن يعترف بعجزه عن حله، ويشعر بأنه يفوق قدرته، وأن عليه أن ينسحب من أمامه، ولا يتجاوز حدوده[4]. يكتب كيركگورد: «قد يتوصل الشيء الأحقر إلى استحالة الشيء الأسمى. وإن الإيمان هو ذلك الشيء الأسمى»[5].

على هذا الأساس فإن التناقض في الإله الإنسان، ليس نسفا للعقل، بل هو تقييد وتحديد للعقل. إن العقل يدرك من الناحية العقلية أنه عاجز عن إدراك القوة الأسمى والأرقى، بمعنى أن العقل يدرك محدوديته وعجزه بنفسه[6]. وإن الإيمان في هذه اللحظة لحظة اعتراف العقل وإذعانه بعجزه ومحدوديته يكون قابلا للتحقق[7]، وفي ذلك يقول كيركگورد: «لا يجدر بالعقل أن يقرّ شيئا آخر بوصفه بديلا عن الإيمان، ولا يحق له الاستهانة بالإيمان. لا يمكن للعقل أن يصنع الإيمان، بل عليه أن يستوعب نفسه، وأن يعي ما الذي يمكنه أن يعطيه ويقدمه. ليس من شأن العقل أن يخدع الآخرين بضرورة التخلي والابتعاد عن أمر دون أن يدرك أبعاده ومراميه»[8].

---

(1) - Climacus Philosophical Fragments p 46.
(2) - Evans Kierkegaard on Faith and the Self p 122.
(3) - Kierkegaard Journals and Papers.
(4) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus p 233.
(5) - Ibid p 238.
(6) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 568; Evans Kierkegaard on Faith and the Self p 125.
(7) - Climacus Philosophical Fragments p 104; Evants Ibid p 129.
(8) - كركگور، ترس ولرز (الخوف والفزع)، ص 44.

يذهب إيفانز من خلال هذا الوصف إلى تعريف كيركگورد بأن إيمانه يتخطى العقل ولا يخالفه، فمن وجهة نظر كيركگورد هناك فرق بين اللا مفهوم وغير القابل للفهم. إن الإيمان غير قابل للفهم، لا أنه غير مفهوم أو فاقد للمعنى. إن العقل لا يعتقد باللا مفهوم، لكنه يعتقد بغير القابل للفهم. كما يؤمن العقل بأن هناك أمورا قد استعصت عليه، فلم يجد لها حلا وأوكل أمرها إلى الإيمان[1].

ب -تناقض الإيمان، تناقض في الفهم دون الوجود:

«إن الحقيقة لا يمكن أن تتناقض في عالم الواقع، إنما تتخذ صبغة التناقض عند ارتباطها بنا»[2]. يذهب كيركگورد إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن القول بأن الوجود أمر متناقض، **فإن التناقض إنما يحصل في فهمنا، وليس في الوجود. في التناقض القائم في** مفهوم الإله الإنسان، الذي هو تناقض ذو حدين: زمانية الأمر الأزلي (في وجود عيسى المسيح)، وأزلية الأمر الزماني (أن يصبح الإنسان في علاقته مع الله كائنا وموجودا أزليا)، يكون المطروح هو الأزلية والزمانية. وإن الأزلية والزمانية تدخل دائرة الوجود، ولا ربط لها بالتفكير والتعقل[3]. وعلى هذا الأساس إذا كان الموجود في الزمان متناقضا مع الوجود الأزلي في مقام التفكير والتعقل، فإنه غير متناقض معه في مقام الوجود.

من هنا فإن كيركگورد يرى إمكانية فهم المسيحية من خلال الديالكتيك الوجودي، دون الديالكتيك العقلي والفكري. إن كيركگورد لا يقول بعدم فهم المسيحية على الإطلاق، أو استحالة التفكير بشأنها، إنما يقول بإمكانية الإدراك والتفكير الوجودي، لأن مضمونه ومحتواه هو وجود الحقيقة السرمدية والذاتية في مقابل الوجود الزماني. وعليه فإن الإدراك العميق للوجود من لوازم الإدراك الصحيح للمسيحية[4].

ج - الديالكتيك الوجودي، الطريق إلى فهم تناقض الإيمان:

«من ذا الذي يسعى إلى فهم الولادة؟ هل هو ذلك الذي ولد، أم ذلك الذي لم يولد أصلا؟ إن الإيمان هو الذي يتمخض عن الفرد. وبديهي أن الفرد قبل الولادة لا

---

(1) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 504; Evans Faith Beyound Reaso a Kierkegaardian Account p 153.

(2) - كيركگورد، الحقيقة أنفسية ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 77.

(3) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 568; Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus pp 209 – 211.

(4) - Ibid.

يمكنه أن يفهم شيئا عن مفهوم الولادة، ولكنه بعد الولادة لا يعتبر هذه الولادة أمرا متناقضا»[1]. ذكرنا أنه بناء على نظرية كيركگورد فإن للإنسان رؤية متكبرة وذاتية فيما يتعلق بنفسه، وهذا يعني خطيئة الإنسان وتقصيره. إن الفرد الخاطئ والمقصر لا شيء، وهو فاقد للحقيقة، عندما يقف أمام الوجود الذاتي والأزلي، فإنه بسبب هذا الاختلاف الوجودي يعجز عن فهمه، ويصفه بالمتناقض[2]. إن الطريق إلى الفهم من وجهة نظر كيركگورد يكمن في الديالكتيك والصيرورة الوجودية. في الديالكتيك الوجودي يعمل الفرد على تغيير وجوده، ويرى تناقض الإيمان والاختلاف الوجودي بينه وبين الله من زاوية أخرى ومن خلال وجود آخر. وعليه فإن تناقض الإيمان بعدها لا يكون أمرا مستحيلا، في حين أنه مستحيل من وجهة نظر الملحدين، يقول كيركگورد: «إن عدم إمكان إدراك المسيحية يعود إلى التناقض القائم فيها، وإن هذا التناقض سببه معصية الإنسان. في تلك المساحة التي يتغير فيها الفرد العاصي، لا تعود المسيحية متناقضة أو مستحيلة»[3].

من هنا يمثل كيركگورد بـ«الولادة». فإن تغير الفرد العاصي، وصيرورته الوجودية بمنزلة الولادة الجديدة التي لا يمكن إدراكها قبل الولادة، فكما أن الجنين لا يدرك الولادة، لكنه بعد الولادة لا يراها أمرا متناقضا. لو أن الجنين كتب له أن يتحدث عن الولادة، فإن حديثه لن يعدو أن يكون تكرارا لكلمات أولئك الذين ولدوا. يقول كيركگورد: إن الذين يفتقرون إلى الإيمان، أو الذين يتحلون بإيمان جمعي وغير أنفسي هم على هذه الشاكلة[4]. لهذا السبب فإن ما قام به إبراهيم بشأن التضحية بإسحاق غير قابل للفهم بالنسبة لنا، لكنه بالنسبة إلى إبراهيم نفسه قابل للفهم. وإن إبراهيم هو وليد الإيمان.

إن المعنى المنظور لكيركگورد من قوله: «إن الحقيقة ستظهر نفسها لمن ينشدها»، و«لا معنى لتناقض المسيحية من وجهة نظر المؤمن»، و«كلما انخفض منسوب الإيمان، يكون انعدام المعنى هو الغالب»، أو «إن الإيمان هبة الله التي تتجلى للوهلة الأولى روحانية، ثم تتحول بالنسبة إلى الإنسان عقلانية»[5]، يرمي إلى هذه الحقيقة.

---

(1) - Climacus Philosophical Fragments pp 24 – 25.
(2) - Evans Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»: The Religious Philosophy of Johannes Climacus p 268.
(3) - Ibid p 239.
(4) - Climacus Philosophical Fragments pp 24 – 25.
(5) - Climacus Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments p 501.

الإيمان عند جون بيشوب

د. شيماء الشهرستاني،
د. محسن جوادي[1]

ترجمة: حسن الهاشمي

(1) - شيماء الشهرستاني: أستاذة في جامعة العلامة الطباطبائي في طهران. د. محسن جوادي: أستاذ الفلسفة وفلسفة الأخلاق في جامعة قم.

يتحدث جون بيشوب[1] عن نوع من الإيمانية التي يصفها بأنها «نزعة إيمانية معتدلة»، والتي على أساسها يمكننا من الناحية الأخلاقية أن نلتزم أحياناً بأمر لا تقوم عليه الشواهد والقرائن. وإنّ هذه الرؤية إنما هي استمرار لرؤية وليم جيمز التي أشار إليها في مقالة له تحت عنوان «الإرادة الإيمانية». يجري الحديث في هذه الرؤية عن جواز الإيمان الديني من الناحية الأخلاقية، إذ يذهب جون بيشوب إلى الاعتقاد بأنّ الإيمان الديني يمكن أن يكون متأثراً بالإرادة. علماً أن الإرادة من وجهة نظره إنما يكون لها تأثير غير مباشر على الإيمان. وعلى هذا الأساس يمكن لنا السيطرة على إيماننا بنحو من الأنحاء، ويتم بحث مسؤوليتنا وواجباتنا في الحصول على الإيمان. وقد تعرّضنا في هذه المقالة إلى النزعة الإيمانية عند بيشوب، والسيطرة على الإيمان والأخلاق الإيمانية من وجهة نظره ونظر وليم جيمز «الذي تشكل نظريته قاعدة لنظرية بيشوب».

الإيمان من المسائل التي تناولها الفلاسفة والمفكرون بالبحث والدراسة منذ القدم. يذهب أكثر الغربيين من أصحاب النزعة الإيمانية إلى القول بعدم حاجة الإيمان الديني إلى التفسير العقلي، إذ يمكن الالتزام بعقيدة دون أن يكون هناك ما يبررها على المستوى العقلي. بل يذهب كيركگورد إلى القول بأن التفسير العقلي لا يؤدي إلى عدم تأييد الإيمان الديني فحسب، بل سيعمل على إضعافه أيضاً.

وفي المقابل يذهب أنصار القرينة من المتشددين في أمر التدين إلى القول بأن الالتزام بعقيدة لا تقوم القرائن الكافية عليها أمرٌ غير جائز ولا أخلاقي. ويمكن الإشارة إلى أشخاص منهم كليفورد، الذي سنأتي على ذكره في تضاعيف هذه المقالة.

---

(1) - «John Bishop جون بيشوب»: أستاذ في جامعة أوكلاند. أكمل «بيشوب» دراسته في جامعة كامبرج. له آثارٌ هامة وقيّمة في حقل فلسفة الدين والفلسفة العملية. كتابه «العقيدة الإيمانية» هو آخر ما كتبه، وقد ألفه عام 2007، وصدرعن جامعة أكسفورد، وهو يشتمل على تسعة فصول. يقترح «بيشوب» في هذا الكتاب موقفا جديدا حيال «النزعة الإيمانية»، بالتوكؤ على آراء وليم جيمز.

في هذا السياق هناك من المفكرين من نظر إلى هذه القضية بطريقة مختلفة. ويمكن الإشارة من بين هؤلاء إلى وليم جيمز وجون بيشوب. يذهب جيمز مقابل رؤية أنصار القرينة، إلى عرض رؤية تعمد إلى التعريف بنوع من النزعة الإيمانية المعتدلة. كما يسعى جون بيشوب من خلال استعراض بعض المسائل بشأن تبرير الإيمان الديني إلى إقامة رؤيته على المبنى الذي يذهب إليه وليم جيمز، فهو من خلال توظيف موقف جيمز، وإضافة بعض القيود على نظريته قد عمل على بناء ما ينشده من النزعة الإيمانية المعتدلة، التي هي نظرية تتوسط النزعة القرينية والنزعة الإيمانية بالنحو المتداول والشائع.

سنشير الى التعريف الذي يبديه بيشوب عن الاعتقاد الإيماني، ثم نعمد بعد ذلك إلى دراسة العناصر التي يعمل على توظيفها في الاعتقاد الديني. يذهب بيشوب إلى تأثير الإرادة على العقيدة، ويرى إمكانية التأثير على الإيمان. ويذكر بعض المسؤوليات والوظائف المترتبة على الإيمان، وضرورة التحلي بالأخلاق الإيمانية.

1 ـ النزعة الإيمانية المنشودة لجون بيشوب

يعتبر بيشوب أن الإيمان نظرية يُسمح فيها بارتكاب المغامرة الإيمانية(1) التي هي مغامرة اعتقادية حيال المسائل الإيمانية من الناحية الأخلاقية أحياناً(2)، بمعنى أنه يُسمح لنا في بعض الأحيان من الناحية الأخلاقية أن نخوض المغامرة فيما يتعلق بالمسائل الإيمانية. وهو يرى أن المسائل الإيمانية تشكل موضوع العقائد الإيمانية[3]، ولكي يمكن اعتبار العقيدة عقيدة إيمانية، لا بد من توفر شروط ثلاثة[4]، على النحو الآتي:

أولاً: أن يكون للالتزام العملي بتلك العقيدة تأثير هام على حياة الفرد الذي آمن بها.

ثانياً: أن يكون الالتزام العملي بتلك العقيدة ناتجاً عن الاختيار.

ثالثاً: إن المسألة التي تقع موضوعاً لذلك الإيمان، يجب أن تكون أصلاً أساسياً في الإطار العقائدي. «أن تكون مسألة أساسية»، أو أن تكون متفرعة بشكل مباشر عن الأصول الأساسية. إنه يرى موضوع الإيمان ضمن الشرعة الإبراهيمية والمسيحية، لأن لهذا النوع من الإيمان أهميّة حيوية، ولذلك يسعى إلى تفسيره[5]. وقد عمد في مقالة له تحت عنوان «الإيمان» إلى بيان مختلف الآراء بشأن الإيمان، لينتقل بعد ذلك إلى بيان رأيه[6].

---

(1) - Faith – venture.
(2) - Bishop John (2007) Believing by Faith P 22 Oxford: Clarendon press.
(3) -Ibid.
(4) - Ibid P 21 – 22.
(5) - Ibid P 48.
(6) - Bishop John Fauth (2010) Stanford Encyclopedia of Philosophy June 2010.

بناءً على تلك المقالة يمكن بيان نماذج مختلفة عن الإيمان الديني، وهي:

نموذج يبتني على أساس المشاعر والتأثر: في هذا النموذج يعدّ الإيمان بوصفه شعوراً بالاعتماد على وجود أسمى.

نموذج العلم الخاص والقطعي: في هذا النموذج يُعدّ الإيمان بوصفه علماً بالحقائق الخاصة التي أوحيت من قبل الله إلينا. يمكن ملاحظة هذا النموذج في نظرية المعرفة المعدلة لـ«بلانتينغا» و«كالفن».

نموذج الإيمان: في هذا النموذج يكون الإيمان بمنزلة الاعتقاد بوجود الله، وهو ما يُشاهد في نظرية توما الأكويني.

نموذج المغامرة الاعتقادية: في هذا النموذج ينظر إلى الإيمان بوصفه التزاماً عملياً وراء الشواهد بوجود الله. ذهب بيشوب إلى تبني هذه الرؤية التي قال بها وليم جيمز، وسعى إلى تفسيرها وتبريرها.

نموذج الإيمان بمنزلة الأمل: في هذا النموذج يعدّ الإيمان بوصفه باعثاً على الأمل «أو عملاً متفائلاً» بوجود الله المنقذ[1].

لقد استنبط بيشوب نزعته الإيمانية المنشودة من صُلب نظرية وليم جيمز في تفسير الإيمان، معتقداً أنه يمكن على أساسها الخروج بإيمان معتدل، يعطي أهمية للشواهد الخارجية، ويهتم كذلك بمشاعر الفرد وأحاسيسه[2]. ومن هذه الزاوية يختلف المنحى الإيماني لبيشوب عن سائر النزعات الإيمانية الشائعة، لأن العقل والتفسير العقلي لا يدخل في الإيمان على أساس أي واحد من تلك المناحي الإيمانية، وإنّ الإيمان يعتبر أحياناً مستغنيا عن التفسير العقلي «بلانتينغا»[3]، وأحيانا عاجزاً عن التفسير العقلي «فتغنشتاين»[4]. بل يذهب كيركگورد إلى القول باعتبار التفسير العقلي مضراً بالإيمان، وكلما قلّ الاهتمام بالتبرير العقلي، ارتفع مستوى الإيمان[5]. في حين أن موقف بيشوب فيما يتعلق بمسألة الإيمان يدور حول محور العقل والأخلاق، ويرى إمكان بل ضرورة تفسير الاعتقاد الإيماني[6].

(1) - Ibid.

(2) - Bishop John (2007) Believing by Faith PP 11 - 12 Oxford: Clarendon press.

(3) - لي، باتريك (2002)، قرينه گرائي، بلانتينغا وإيان وعقل، مرتضى فتحي زاده، پژوهشهاى فلسفي كلامي.

(4) - عظيمي، حسين (2006)، معرفت شناسي باور ديني، ص 44، قم، پژوهشكاه حوزه ودانشكاه.

(5) - لغنهاوزن،محمد(1995)، ايمان گرائي،ترجمه إلى الفارسية:السيد محمد الموسوي،نقد ونظر،ص107.

(6) - Bishop Ibid P 12.

2 ـ اختلاف رؤية بيشوب حول الإيمان عن الآراء المتقدّمة

إن رؤية بيشوب تختلف عن غيرها من الاتجاهات ذات المنحى الإيماني، في أن بيشوب لا يرى عدم ضرورة تفسير الإيمان، بل يراه ضرورياً، ليبقى الإيمان مصوناً عن الخرافة والخطأ.

يكمن اختلاف رؤية بيشوب عن رؤية بلانتينغا في تفسير الإيمان. حيث أن بلانتينغا لا يرتضي التبرير الاستنتاجي للإيمان، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الإيمان الديني في غنى عن التفسير العقلي، ومن وجهة نظره فإن العقائد الدينية عقائد أساسية لا تحتاج إلى ما يبررها[1]. وأما بيشوب فيذهب إلى ضرورة التبرير لترسيخ الإيمان. وهو يرى فرقاً بين اعتناق الإيمان، وبين البناء على اعتناق الإيمان، ويذهب إلى الاعتقاد بأننا في مرحلة الاعتناق والإيمان، إن لم تكن لدينا سيطرة على مسألة من المسائل، فلا يمكن للتبرير أن يؤثر في اعتناق الإيمان وعدم اعتناقه، لكن يمكن لنا السيطرة فيما يتعلق بالبناء على اعتناق الإيمان، من هنا فإن التبرير العقلي يبدو ضرورياً من أجل صيانة الإيمان من الخطأ[2].

من جهة أخرى فإن رؤية بيشوب تختلف عن رؤية فتغنشتاين. وذلك لأن فتغنشتاين يفرّق بين دائرة العقل وبين دائرة الإيمان[3]، في حين يذهب بيشوب إلى القول بأن العقائد الدينية يجب أن تحتوي على استحقاق معرفي وأخلاقي، كيما يتمكن الفرد من الالتزام بها[4].

إن رؤية بيشوب هي مثل رؤية جيمز، من حيث انها تقوم على المغامرة الاعتقادية. رغم أن المغامرة من وجهة نظر بيشوب وجيمز تختلف عن المغامرة المنظورة لكيركگورد، لأن كيركگورد لا يؤمن بتبرير العقيدة الإيمانية، بل ويذهب إلى إضرارها بالإيمان. فمن وجهة نظر كيركگورد إن المغامرة الإيمانية تحدث ما وراء الشواهد الموجودة، بل ربما كانت على خلافها[5]. وأما من وجهة نظر بيشوب وجيمز فإن المغامرة الإيمانية إذا كانت مخالفة أو معارضة للشواهد الموجودة فهي مرفوضة، وإن

---

(1) - جوادي، محسن (2002)، الفين بلانتينغا ومعرفت شناسي اصلاح شده، ص30، پژوهشهاي فلسفي-كلامي.

(2) - Bishop Ipid PP 33 – 35.

(3) - Wittgenstein L (1997) lectures and conversation P 65 California: University of California press.

(4) - Bishop Ibid P 55.

(5) - كيركگورد، سورين (1995)، انفسي بودن حقيقت، ترجمه إلى الفارسية: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4.

هذه المغامرة إنما تكون مقبولة إذا لم تكن مخالفة أو معارضة للشواهد الموجودة، وإن كان من الممكن أن تكون حاصلة وراء الشواهد. وبالطبع فإن المغامرة المتحققة وراء الشواهد لا يمكن أن تكون صحيحة على الدوام، بل لا بد من تحقيق بعض الشرائط ليمكن احتسابها بشكل صحيح[1].

طبقاً لنظرية جيمز يجوز للأفراد من الناحية الأخلاقية توظيف الموضوع (P) الذي لا يمكن تحديد صدقه بشكل كامل طبقاً للشواهد المتوفّرة، واستخدامه بوصفه موضوعاً صحيحاً وبزخم تام في العقل العملي، واتخاذ القرارات على هذا الأساس، وذلك فيما إذا:

1 -تم اختيار الموضوع (P) بوصفه اختياراً أصيلاً.

2 -لم يكن من الممكن للموضوع (P) أن يشكل في حد ذاته مورداً لاتخاذ القرارات على أساس من المباني العقلية.

وقد أضاف بيشوب بعض الشروط على نظرية جيمز، كي يرسم من الناحية الأخلاقية معتقداً قابلاً للتبرير، إذ من وجهة نظره يجب من ثم أن يشتمل الإيمان الديني على تفسير أخلاقي. فقد كان يعتقد أن بإمكاننا السيطرة على إيماننا، ولهذا السبب تظهر علينا إمارات القلق فيما يتعلق بتبرير عقائدنا الإيمانية، لأننا إذا لم نكن نسيطر على إيماننا، فإن الإيمان سيفرض نفسه علينا، وإن القلق بشأن قبول أو رفض الإيمان سيغدو من خلال التفسير المقبول والمقنع منتفياً.

يبدو من الضروري هنا أن نعمد إلى توضيح هذه المسألة، وهي أنه لكي يتم إيضاح موقف بيشوب فيما يتعلق بالإيمان، يجب علينا أن نعلم بأن الذين يرون تأثير الإرادة على الإيمان يطلق عليهم تسمية أنصار الإرادة[2] أو أنصار الاختيار[3]. من وجهة نظر أنصار الإرادة، يمكن للإرادة أن تؤثر على الإيمان بشكل مباشر أو غير مباشر[4]. أما بيشوب فهو من الذين يذهبون إلى الاعتقاد بتأثير الإرادة على الإيمان بشكل غير مباشر. وهو ينفي تأثير الإرادة على الإيمان بشكل مباشر، ويذهب إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع أن نعقد العزم على الإيمان بأمر ما، ولكننا نستطيع أن نأخذ القرار بإجبار أنفسنا على

---

(1) - Bishop Ibid PP 106 – 107.

(2) - أكبري، رضا (2005)، ايمان كروي، ص 57، قم: بژوهشكاه علوم وفرهنك اسلامي.

(3) - بويان، لويس، ب. (2008)، معرفت شناسي، ص 543، ترجمه إلى الفارسية: رضا محمد زاده، طهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.

(4) - أكبري، مصدر سابق، ص 60.

التوجّه إلى ناحية محددة، وبذلك نعمد إلى التأثير على بلورة وتكوين إيماننا[1]. يجب أن نسعى إلى شرائط تجيز لنا الالتزام بعقيدة إيمانية. ومن وجهة نظره ينبغي أن نرى ما الظروف التي تتيح لنا الالتزام بإيمان معين. وهنا ينبغي البحث عن أخلاق الإيمان.

3 - أخلاق الإيمان

رأينا أنه طبقاً لمنحى الإرادة يمكن للفرد أن يؤثر في إيمانه على نحو مباشر أو غير مباشر. وإن هذه القدرة تفرض بعض المسؤوليات تجاه الإيمان، من هنا يبدو من الضروري أن تكون هناك أخلاق للإيمان. وأن تضع تلك الأخلاق بين أيدينا قواعد صحيحة لطرق السيطرة على الإيمان، وأن ترسم لنا وظائف بما يتناسب وذلك الإيمان.

قلنا بأن هناك بعض الوظائف التي تترتب علينا تجاه إيماننا، ونشير إلى أنواع ثلاثة من تلك الوظائف على النحو الآتي[2]:

1 - **الوظائف المعرفية**: هناك بعض الفلاسفة الذين يؤكدون على الوظائف المعرفية. إن هؤلاء الفلاسفة يعتقدون بأننا نتحمل بعض المسؤوليات تجاه إيماننا. بمعنى أننا مسؤولون حيال الاعتقادات الخاطئة التي نستطيع الابتعاد عنها وتجنبها.

2 - **الوظائف الأخلاقية**: بعض الفلاسفة يؤكدون على الوظائف الأخلاقية. وطبقاً لرأي هؤلاء الفلاسفة يمكن للإيمان بكل قضية أن يشتمل على حالات ثلاث، وهي:

أ - الحالة التي تكون فيها الشواهد كاملة وتامة، وتعمل على فرض متعلقها من الإيمان على الإنسان فرضاً. وفي هذه الحالة لا يكون للحديث عن الوظائف والمسؤوليات محل من الإعراب، لأنه عندما تفرض العقيدة الإيمانية على الإنسان فرضاً، لا يمكن أن تكون هناك إرادة، وتبعا لذلك لا يمكن أن تكون هناك وظيفة.

ب - الحالة التي تكون فيها الشواهد غير كافية. وفي هذه الحالة يمكن الحديث عن الوظائف المعرفية.

ج - الحالة التي تكون فيها الشواهد كافية، ولكنها غير تامة. وفي هذه الحالة تكون الوظائف الأخلاقية هي التي تحدد مسار الإيمان السائد. وبعبارة أخرى: إن على الفرد في الموارد التي تكون فيها الشواهد كافية ولكنها غير تامة؛ أن

---

(1) - Bishop Ibid PP 33 – 35.

(2) - فعالي، محمد تقي (2007)، معرفت شناسي ديني معاصر، ص 167 – 170، طهران، انجمن معارف اسلامي.

يؤمن اعتمادا على الوظائف الأخلاقية. ويمكن للمرء في مثل هذه الحالة، أو يجب عليه أن يؤمن بقضية ما بلحاظ الوظائف الأخلاقية، على الرغم من الشواهد الكافية[1]. «من وجهة نظر هذه الجماعة من الفلاسفة ليس لدينا أي وظيفة معرفية خاصة لم يسبق أن تمت تغطيتها بواسطة الأصول الأخلاقية. وإذا ادعينا بأن هناك شخصاً قد أخذ هذه الوظيفة على عاتقه بأن يؤمن ببعض الأمور، وجب عليه أن يقيم دليلاً أخلاقياً على هذه الوظيفة، وليس أدلة معرفية»[2].

3 - **الوظائف بحسب النتائج**: يذهب عدد من الفلاسفة إلى التأكيد على الوظائف المترتبة على النتائج والعواقب. فالنتائج يمكن لها أن تحمل نفعاً أو سعادة أو أي شيء آخر. إن باسكال هو من الفلاسفة الذين يتبنون هذه الرؤية. وإن قضية اشتراط باسكال تضيء هذه المسألة. «عند تعادل الشواهد يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن المؤمن إذا لم يكن الله موجوداً سوف لن يلحقه أي ضرر، ولكن إذا كان الله موجوداً فإنه سيحصل على سعادة كبرى. في حين أن الكافر والملحد إذا لم يكن الله موجوداً سوف لا يجني شيئاً، وأما فيما إذا كان الله موجوداً فإنه سيحرم من السعادة الكبرى، بل ويرزح في شقاء عظيم»[3].

وفيما يلي نستعرض نظرية بيشوب حول أخلاق الإيمان، ولكن حيث أن نظرية بيشوب تقوم على نظرية جيمز، ينبغي أن ندرس منشأ نظرية جيمز وموقفه منها أولاً.

4 - **نظرية جيمز «بوصفها قاعدة لنظرية بيشوب» فيما يتعلق بالمنحى الإيماني وأخلاق الإيمان**: بغية معرفة نظرية جيمز من المهم أن نعلم بأنه قد عمد إلى بيان نظريته مقابل كليفورد وأنصار القرينة.

لقد ذهب كليفورد إلى الاعتقاد بأن الفرد إنما يستطيع الإيمان بتلك القضايا التي تعصمه عن الخطأ. فهو يقول: «من غير الصحيح دائماً وأبداً ولكل شخص أن يؤمن بكل قضية دون أن تقوم عليها الشواهد الكافية»[4]. بعبارة أخرى: إن كليفورد يذهب إلى عدم أخلاقية كل إيمان لا يقوم على الشواهد الكافية، ويعتقد بأن الإنسان مسؤول عن تبعات مثل هذا الإيمان. «إذا لم تكن هناك شواهد كافية على القبول بقضية ما، كان الإيمان بها أمراً لا أخلاقياً»[5].

(1) - أكبري، مصدر سابق، ص 69 و 68.

(2) - بويمان، مصدر سابق، ص 577.

(3) - أكبري، مصدر سابق، ص 70.

(4) - Clifford W. K. (1877) The Ethics of Belief P 505 Oxford: Oxford University press 1877.

(5) - Ibid P 499.

ربما أمكن القول بأن كليفورد قد تأثر في نظريته بكل من موقف ديكارت ولوك. فإن ديكارت يرى أن منشأ الخطأ يكمن في التوظيف الخاطئ للاختيار، واعتقد بأننا إذا ارتكبنا خطأ في الاعتقاد، فإننا سوف نستحق اللوم[1]. وعلى هذا الأساس ما لم تتضح القضية وتمتاز بالشكل الكافي، يجب علينا أن لا نلتزم بها أبداً[2].

إن هذه الرؤية تنظر إلى نوع من النزعة القرينية الدينية المتطرفة، التي ترى كل عقيدة إيمانية فاقدة للصلاحية الأخلاقية[3].

وقد عمد جيمز إلى نقد موقف كليفورد، وذهب إلى الاعتقاد بأن الموضوعات الهامة غالباً ما تشتمل على إبهام في القرينة، بيد أن عدم الإيمان بها يعني أننا على المستوى العملي نسلك طريقاً مخالفاً لها. أي ان جيمز يذهب إلى الاعتقاد بأن تعليق الحكم في موارد الإيمان المشتملة على إبهام في القرينة إنما تكون في دائرة المعرفة، وفي المستوى العملي نضطر إلى القبول بالقضية المقابلة[4].

يذهب جيمز في مقابل مذهب كليفورد إلى الاعتقاد بنوع من النزعة الإيمانية المعتدلة. فأحياناً يمكن الإيمان بقضية، حتى مع عدم وجود الشواهد الكافية، والبناء على صحتها[5]. وعلى هذا الأساس تدخل الإرادة في مجال الإيمان، وبالطبع فإن الإرادة من وجهة نظره لا يمكن أن تؤثر في الإيمان بشكل مباشر، بل إن الفرد عندما يبني على صحة قضية ما، يعمل على فرض إرادته على نحو مباشر، وهذا يؤدي إلى تأثير رغباته وميوله على إيمانه واعتقاده[6]. إن الإرادة من وجهة نظر جيمز أقوى من العقل، وفي موارد عدم وجود الشواهد الكافية وكان هناك انسجام في الميول الشخصية تدخل الإرادة معترك العمل. وهو يعتقد بأن «شكل الدين الأصيل هو شعور لا يجب الخلط بينه وبين العقيدة والعمل»[7]. وقال في موضع آخر: «إن الدين عبارة عن التأثيرات والأحاسيس والأحداث التي يتعرض لها كل إنسان في عالم العزلة بعيداً

---

(1) - ديكارت، رينه (1982)، تأملات در فلسفه اولى، ترجمه إلى الفارسية: أحمد أحمدي بيرجندي، ص 96، طهران، مركز نشر دانشگاهي.

(2) - Locke John (1975) An Essay Concerning Human University P 413 Oxford: Oxford university press.

(3) - فتحي زاده، مرتضى، (2005)، جستارهايي در معرفت شناسي معاصر، ص 120، طهران، طه.

(4) - Bishop Ibid PP 120 – 121.

(5) - Bishop Ibid P 124.

(6) - Bishop Ibid P 31.

(7) - Macquarie J. (1981) Twentieth Century Religious Thought p 13 New York: Charles Scribner's sons.

عن جميع التعلقات، بحيث يدرك الإنسان من خلالها أن هناك علاقة بينه وبين ذلك الشيء الذي يدعوه أمراً إلهياً»[1].

ولكن كيف يمكن الاطمئنان الى صحة المعتقدات الإيمانية؟ فهل تثبت المعتقدات الإيمانية نفسها، أم يجب إثباتها طبقاً للشواهد؟

يذهب جيمز إلى الاعتقاد بأن الإيمان يحصل دون مفاهيم أو أحكام، ولا يقام على أساس من الشواهد العقلية. وهو من هذه الجهة يُشبّه الإيمان بالإدراك الحسي[2]. ويرى التجربة هي المعيار لكل حقيقة. وهو يعتقد كذلك بأن التجربة الدينية يجب الإيمان بها كحقيقة[3].

ولكن لماذا يجب أن يكون إيماننا مبرراً؟ يذهب جيمز إلى الاعتقاد بأن إيماننا يؤثر على سلوكنا، من هنا فإن تبرير الإيمان يمكنه أن يؤثر في صحة سلوكنا. ولكن ما الذي سوف يحدث إذا أردنا أن نأتي عملاً معيناً لا يستند إلى إيمان مبرر؟ وكيف يتم تحديد ملاك صحّة السلوك والعمل؟

إنه يقول: «عندما يتبلور التصور عندنا، يبدو السلوك يسيراً جداً، وهكذا هو الأمر في العادة. وأما إذا لم يحصل هذا الأمر، فسوف نكون وجهاً لوجه أمام مسألة أخلاقية. فإذا لم يتبلور تصور عندنا، يمكن للافتراض على ذلك التصور والعمل على أساسه أن يكون مخالفاً لعاداتنا أو أن يكون معقداً أو خطيراً، ويمكن لعدم العمل أن يكون سيئاً أو باطلاً. وهنا يجب النظر في قيمة العمل وفائدته»[4].

وهو يذهب إلى الاعتقاد بوجوب البحث عن صحة الإيمان في نتائجه العملية في المستقبل. ومن وجهة نظره فإن الصدق والمنفعة قد اختلطا ببعضهما وامتزجا امتزاجاً كاملاً، ولذلك لم يعد لدينا صدق مطلق أو حقيقة مطلقة[5]. وبعبارة أخرى فإنّ صدق عقيدة أو فكرة ما رهن بـ «التغيير الهام الذي يمكن لصدقها أن يوجده في حياة الشخص

---

(1) - جيمز، وليم، (1964)، دين وروان، ص 6، ترجمه إلى الفارسية: مهدي قائني، طهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب.

(2) - James William (1984) The Essential Writings P 433 New York: Stat University of New York press.

(3) - شيفلر، إسرائيل، (2002)، جهار براكماتيست، ص 152، ترجمه إلى الفارسية: محسن حكيمي، طهران، نشر مركز.

(4) - James William (1984) The Essential Writings P 39 New York: State University of New York press.

(5) - جيمز، وليم، براغماتيسم، ص 10، ترجمه إلى الفارسية: عبد الكريم رشيديان، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي.

الفعلية»[1]. ويقول أيضاً: يجب علينا دائماً أن نؤمن بشيء يعود علينا بأفضل النتائج. فإن الأمر الذي سيعطي نتائج أفضل، سيحتوي على قيمة أكبر[2]، ويقربنا من الحقيقة أكثر.

ربما ذهب بنا التصوّر إلى القول بأن الوصول إلى الحقيقة في نظرية جيمز يشبه تجنب الخطأ في نظرية كليفورد، ولكن الأمر من وجهة نظر جيمز ليس كذلك. «فكما رأينا فإن كليفورد يرى أن المسؤولية الأخلاقية تكمن في تجنب الخطأ، ويرى أن الفرد لا ينبغي له الالتزام بأمر لم يقم عليه الدليل الكافي، بيد أن جيمز يعمل على تعريف المسؤولية في إطار الوصول إلى الحقيقة، ويذهب إلى الاعتقاد بأن على المرء أن يسعى من أجل الوصول إلى أمر صائب والعمل به، ويجب أن يكون ذلك الأمر واجداً للحق المعرفي». أما جيمز فيقول بالفرق بين هذين الأمرين، وكما تقدم أن أشرنا فإنه يرى تعارضاً في نظرية كليفورد على المستوى العملي والنظري، ولا يراها كافية للذين يرومون تبرير إيمانهم على أساسها[3].

وقد بيّن في مقالة له تحت عنوان «إرادة الإيمان» الشروط التي يمكن لها أن تعمل على تبرير الإيمان. وفي الموارد التي توجد فيها شواهد غير كافية، ويكون اختيارنا فيها اختياراً أصيلاً وغير قابل للقرار على أساس القرينة، ذهب إلى الاعتقاد بإمكان الإيمان بصدق قضية بالالتفات إلى وظيفتنا المعرفية.

لكي نعمل على شرح نظرية جيمز، يجب علينا قبل كل شيء أن نلتفت إلى هذه القضية، وهي أن جيمز يفرّق بين القضايا التي يواجهها الفرد ويعبر عنها بالفرضيات[4].

يمكن للفرضية أن تحدث لشخص حي، أو ميت، أو أن تكون إجبارية، أو لا، أو أن تكون مضيّقة أو موسّعة[5].

يجب على الفرد في الحياة أن يختار فرضية من بين الفرضيات. ومن وجهة نظره فإن الاختيار الذي يمكن له أن يكون أصيلاً وصائباً، هو الاختيار الحيوي الإجباري المضيّق.

إن الاختيار الحيوي بمعنى أن يكون كلا طرفي القرار أمراً حيوياً للفرد، أي أن يحظى كلا طرفي القرار بأهمية من وجهة نظره، بحيث يكون الاختيار على قدم المساواة بين الطرفين.

(1) - Egginton W. and Mike Sond Bothe (2004) The Pragmatic Turn in Philosophy New York: State University of New York.

(2) - Gale Richard (2005) The Philosophy of William James P 94 Cambridge University press.

(3) - James William (1984) The Essential Writings P 317 New York: Stat University of New York press.

(4) - Ibid P 314.

(5) - Bishop Ibid P 125.

إن الاختيار الإجباري هو الاختيار الذي لا يستطيع الفرد فيه تجنب اختيار إحدى الفرضيتين. فلو قيل لشخص: «لك الخيار بين أن تحبني أو تبغضني»، فإنه يستطيع عدم اختيار أي من هذين الخيارين. وأما إذا قيل لشخص: «إما أن تؤمن بهذه الحقيقة أو تنكرها» نكون قد وضعناه أمام اختيار إجباري لا مناص له فيه من اختيار أحدهما؛ إذ لا يمكن تصور خيار ثالث هنا.

أما الاختيار المضيّق فهو الذي لا يمكن فيه للفرد أن يحصل على فرصة أخرى لاختيار الأمر، أو أن يحصل له ذلك بعد جهد جهيد. من باب المثال: إذا حصل الاختيار لشخص في ظرف لا يتكرر حدوثه في المستقبل، عندها سيكون ذلك الشخص أمام اختيار مضيّق. وفي معرض إيضاح جيمز لخصائص الاختيار الأصيل فيما يتعلق بالموارد المتقدمة، قال بأن مسألة اعتناق الدين واختياره تدخل في دائرة الاختيار الأصيل، لأنها تشتمل على جميع خصائص هذا الاختيار.

5 ـ موقف بيشوب من الإيمان

ذهب بيشوب تبعاً لجيمز إلى الاعتقاد بـأن الإرادة لا تؤثر على الإيمان بشكل مباشر، وإن كانت تؤثر على نحو غير مباشر، سواء عن طريق النشاط الذهني أو السلوك الخارجي. وقد أشار إلى الفصل بين اعتناق أمر، وبين البناء على صحة أمر ما، وذهب إلى الاعتقاد بأننا، وإن كنا لا نستطيع التدخل في اعتناق أمر ما، ولكننا نستطيع في ظل بعض الظروف أن نجعل البناء على صحة عقيدة ما، ونعمل على أساس من ذلك البناء[1].

يذهب بيشوب كما هو جيمز إلى الاعتقاد بأنّ إيماننا يؤثر في سلوكنا، لذلك ينبغي أن نتمكن من تفسير إيماننا على المستوى المعرفي، لكي نتمكن من تبرير ما نقوم به على المستوى العملي. ومن وجهة نظره فإننا إذا التزمنا بإيماننا على المستوى العملي، وجب علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار التبعات الأخلاقية المترتبة على ذلك. وعلى أساس هذا الاعتقاد يمكن للإيمان أن يكون مؤثراً في جميع شؤون الحياة الفردية. ولذلك تطرح مسألة التبرير الأخلاقي نفسَها للإيمان[2].

يقول بيشوب إن الفرد من أجل القيام بالتبرير الأخلاقي يحتاج أحياناً إلى التبرير المعرفي أيضاً، ولكنه يعترف بأن المهم من ثم هو تبرير الإيمان على المستوى الأخلاقي. بمعنى أن ما هو المهم في نهاية المطاف هو ذلك الشيء الذي يحدث في العقل العملي عند اتخاذ القرار على أساس قضية من القضايا.

---

(1) - Bishop Ibid PP 30 - 35.

(2) - Bishop Ibid P 47.

وهو يتعرض إلى بيان الفرق بين اعتناق قضية ما، وبين البناء على اعتناق قضية ما، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الذي يقع موضوعاً للتبرير هو أن نضع البناء على اعتناق قضية ما، ونعمل على دراسة نتائجها العملية. وفي الحقيقة فإن اعتناق قضية والإيمان بها ليس أمراً إرادياً، وإن السيطرة لا تتم عليها بشكل مباشر. ولا يمكن توفير الظروف من خلال السيطرة المباشرة على السلوك واتخاذ القرار على مستوى العقل العملي، ليتم اعتناق الإيمان بقضية من القضايا. إذن فالإيمان ليس أمراً يمكن السيطرة عليه في حد ذاته، ليتم طرح مسألة التبرير أو المسؤولية في قبال ذلك. بل إن الشيء الذي يمكنه أن يقع موضوعاً للتبرير، هو البناء على صحة قضية ما على مستوى العقل العملي والاستفادة منها في استدلالات العقل العملي[1]. يذهب بيشوب إلى اعتناق نظرية جيمز فيما يتعلق بالمعتقدات الإيمانية وتبريرها في صورة عدم وجود الشواهد الكافية. ومن وجهة نظره يمكن للمغامرة الاعتقادية أن تكون صحيحة ومبررة في بعض الموارد. وقد عمد إلى بيان مسألة إمكان المغامرة الاعتقادية من خلال توظيفه لنظرية جيمز، وذهب إلى الاعتقاد بأن المغامرة الاعتقادية أمر ممكن من الناحية النفسية[2]. وأما مسألة تبريرها فهي مورد للسؤال. ومن هنا فإنه يسعى إلى العثور على تبرير مناسب لها، ويعمل على بيان رأي جيمز في هذا الخصوص.

بطبيعة الحال[3] فإنه يتوصل فيما بعد إلى نتيجة مفادها: إن الإشكال الذي يرد على جيمز يكمن في أن نظريته تتسم بالكثير من السعة والتحرر، حيث أنها تشمل مساحة واسعة من الإيمان الديني. ومن هذه الزاوية يبدو الدين معقولاً، ويمكن للفرد أن يلتزم به من الناحية العملية، في حين أن هذا التصور لا ينسجم مع التصور الشائع بين الناس بشأن هذا الدين[4].

وعليه فإن بيشوب لكي يُجيب عن هذه المسألة يعمد إلى تحديد نظرية جيمز، ولكي يفصل المذاهب التي لا تنسجم وتصورات عامة المؤمنين عن الدين والاعتقاد الديني، يعمد إلى إضافة قيدين على هذه النظرية، وعلى أساسهما يجب أن يكون الدافع العاطفي للفرد من أجل القيام بعمل من الأعمال مقبولاً من الناحية الأخلاقية، وأن يكون محتوى القضية التي يلتزم بها الفرد منسجماً مع الأخلاق الصحيحة. وأما نظرية بيشوب فهي كالآتي:

عندما تكون (p) قضية إيمانية، وتحدث في سياق الإيمان الديني، سوف يكون

---

(1) - Bishop Ibid PP 33 - 35.
(2) - Bishop Ibid PP 111 - 112.
(3) - Bishop Ibid P 112.
(4) - Bishop Ibid P 149.

مبرراً للأفراد من الناحية الأخلاقية أن يدخلوا (p) بوصفها صحيحة في قراراتهم بكل ثقة واطمئنان. وإنما يحكمون بالصحة إذا لم يثبت صدق (p) بالقرائن المتاحة.

وذلك حصرياً فيما إذا:

1 - أثبتت مسألة (p) نفسها بوصفها اختياراً أصيلاً وجوهرياً.

2 - أن تكون مسألة (p) على نحو ضروري غير قابلة للقرار على أساس القرائن.

3 - أن يكون الدافع العاطفي «غير القريني» لعقد القرار على أساس من القضية (p) بوصفها أمراً صحيحاً من النوع الذي يكون مقبولاً من الناحية الأخلاقية.

4 - أن يكون صدق (p) مطابقاً للأخلاق الصحيحة[1].

وعلى هذا الأساس فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن كل ما يحدث في دائرة هذه الشروط سيكون معقولاً ومسموحاً به.

وبذلك يسعى بيشوب إلى فتح كوّة بين النزعة القرينية لدى المتزمتين دينياً «رؤية كليفورد»، وبين المنحى الإيماني «في جانبه المناهض للعقل». وعلى أساس النزعة القرينية لدى المتزمّتين دينياً يُعدّ الإيمان من دون وجود قرينة خارجية غير مبرر، ولن يُسمح للفرد من الناحية الأخلاقية أن يلتزم بمثل هذا الإيمان على المستوى العملي. وطبقاً للمنحى الإيماني، كما تقدم أن قلنا، لا توجد ضرورة لتبرير الإيمان، أو أن العقل عاجز عن التبرير، ولا يمكن للفرد أن يستفيد من العقل لفهم الحقائق الإلهية.

ولكن من وجهة نظر بيشوب هناك ارتباط بين العقل والإيمان، وحيث أن الإيمان يؤثر في العمل، يبدو أن التبرير المعرفي والأخلاقي للإيمان ضروري، من أجل تبرير العمل على المستوى الأخلاقي. وهو يعتقد بأن المغامرة الاعتقادية وراء الشواهد إنما يمكن أن تكون صحيحة ومبررة، فيما إذا كانت ناشئة عن العلل والمشاعر غير القرينية، وأن يكون مضمونها مطابقاً ومنسجماً مع الأخلاق الصحيحة.

6 ـ دراسة موقف بيشوب من الإيمان

يقدم بيشوب تفسيراً واقعياً وخارجياً عن الاعتقاد الإيماني. إن الرؤية التي يقدمها بيشوب هي رؤية واقعية وخارجية، وذلك لأنه يذهب إلى الاعتقاد بأن مجرد الميول الفردية والانسجام الداخلي للإيمان والمعتقد مع سائر المعتقدات الأخرى، لا يمكنه أن يقدم تبريراً للإيمان، لذلك فإنه يلجأ إلى الشواهد الخارجية، لكي يتمكن من خلالها أن يقدم تبريراً للإيمان. وفي الحقيقة فإن رؤيته تقع مقابل الرؤية الباطنية لفتغنشتاين.

(1) - Bishop Ibid P 165.

وطبقاً لرؤية فتغنشتاين فإن المعتقدات الدينية لدى الفرد في انسجام داخلي مع سائر المعتقدات الدينية التي تبدو مبرّرة، وإن الفرد لا يرى أي مبرر لمعتقداته، لأن دائرة المعتقدات الدينية منفصلة عن دائرة المعتقدات الأخرى، وإنها تختلف في سنخيتها عن سائر المعتقدات الفردية. في ضوء هذه الرؤية تكون دائرة المعتقدات العلمية للفرد منفصلة عن دائرة معتقداته الدينية، ولكل واحدة من هاتين الدائرتين لغتها الخاصة. إن الرؤية الباطنية رؤية غير واقعية، ولا تجد لنفسها طريقاً خارج الذهن[1].

إن رؤية بيشوب تبدو في الحقيقة رؤية خارجية، وأنها تسعى إلى العثور على تبرير خارجي للإيمان الديني، ولذلك فإنها تكون من هذه الزاوية رؤية واقعية، وتؤخذ بنظر الاعتبار من خلال النظر إلى الواقع.

أما المسألة التي تطرح نفسها هنا ويجب الإجابة عنها، فهي: كيف يمكن للشواهد الخارجية أن تحكي عن صحة معتقداتنا الإيمانية، وكيف يمكن للمؤمنين أن يتوصلوا إلى كنه الأمور الدينية؟ وكيف يبادرون إلى العمل على الانسجام معها؟

يجيب بيشوب عن هذا التساؤل بأنه يمكن للإيمان أحياناً أن يكون مبرّراً من الناحية الأخلاقية دونما تبرير معرفي، وإن الذي يحظى بالأهمية في نهاية المطاف هو هذا التبرير الأخلاقي. انه يعتقد بوجود بعض الموارد النادرة جداً التي يمكن فيها التبرير الأخلاقي دون التبرير المعرفي من قبيل: أن نتعرض للتهديد، فنُقدِم من الناحية العملية على أمر لا يسوغ لنا في الظروف العادية حيث لا يكون هناك تهديد أن نقدم عليه من الناحية الأخلاقية، أو أن نقع في وضع يتظاهر فيه شخص أنه رأى شيئاً، ويجبرنا على تصديق كلامه. والآن يتعين على بيشوب أن يجيب عن هذا السؤال: كيف يمكن أن نطمئن بأنه لا يقع مثل هذا الأمر حيال معتقداتنا الدينية؟ وكيف يمكن أن ندرك بأن المغامرة في المعتقدات الدينية تختلف عن المغامرة التي نقوم بها في حياتنا العملية ونرى أنها صحيحة بشكل استثنائي؟ فلربما اعتقد شخص بإمكان القول بصحة اعتبار هذا الأمر حتى بالنسبة إلى المعتقدات الدينية أيضاً، ويلتزم باعتبار المعتقدات الدينية بوصفها أمراً استثنائياً. ومن جهة أخرى فإن بيشوب يقول: يمكن في بعض الظروف أن نبني على صحة قضية دون أن تكون هناك قرائن كافية عليها، وبذلك نعمل على ترتيب المقدمات العملية التي تكون صحيحة من الناحية المعرفية وتحظى بقيمة أخلاقية أيضاً. ولكن ما اختلاف هذه الظروف عن الوقوع في سائر المواقف؟ وما المعيار الذي يجعلنا نطمئن الى صحة هذه القضية؟ بمعنى أنه كيف يمكننا أن نضع قاعدة عامة لكي

---

(1) – هيدسون، وليَم، فتغنشتاين وربط فلسفه او به باور ديني، ص 108، ترجمه إلى الفارسية: مصطفى ملكيان، طهران، نگاه معاصر.

نبرر على أساسها بعض الظروف الاستثنائية دون الحاجة إلى القرائن الكافية؟

المسألة الأخرى التي يمكن أن نطرحها بشأن موقف بيشوب، هي أنه تعرض إلى نظرية جيمز ورآها وجيهة ومبررة، وأضاف لها شرطين.

لقد رأينا أن نظرية بيشوب كانت على النحو الآتي:

عندما تكون (p) قضية إيمانية، وتحدث في سياق الإيمان الديني، سوف يكون مبرراً للأفراد من الناحية الأخلاقية أن يدخلوا (p) بوصفها صحيحة في قراراتهم بكل ثقة واطمئنان. وإنما يحكمون بالصحة إذا لم يثبت صدق (p) بالقرائن المتاحة.

وذلك حصرياً فيما إذا:

1 - أثبتت مسألة (p) نفسها بوصفها اختياراً أصيلاً وجوهرياً.

2 - أن تكون مسألة (p) على نحو ضروري غير قابلة للقرار على أساس القرائن.

3 - أن يكون الدافع العاطفي «غير القريني» لعقد القرار على أساس من القضية (p) بوصفها أمراً صحيحاً من النوع الذي يكون مقبولاً من الناحية الأخلاقية.

4 - أن يكون صدق (p) مطابقاً للأخلاق الصحيحة.

ولكن من الضروري التنويه إلى بعض النقاط في هذا الشأن، وذلك على النحو الآتي:

الأمر الأول: ما الأسس التي يجب أن يقوم عليها الاحتكام الصحيح، والتي ذكرت في الظروف المنشودة لبيشوب؟ إذا كان هذا الاحتكام يقوم على أساس الاتجاه القريني التجريبي العقلي، فلن يكون بإمكانه إثبات صحة المعتقدات الدينية. وإذا كان على أساس الاتجاه القريني الديني، فلا يمكنه الخروج من الأطر العقائدية بوصفه أمراً مناسباً. وعليه لا يُعلم ما الأسس التي يقوم عليها هذا الاحتكام بدقة.

الأمر الثاني: يجب أن نعلم هل التجربة الدينية تعدّ بوصفها شاهداً أم بوصفها دافعاً عاطفياً؟ يبدو أنّ الذين يلتزمون بالمعتقدات الإيمانية من خلال التجربة الدينية، يرون كفاية تجربتهم بوصفها شاهداً كافياً على إيمانهم، دون أن تكون حافزاً ودافعاً عاطفياً بحتاً.

الأمر الثالث: الذي يمكن طرحه فيما يتعلق بهذه النظرية هو أن بيشوب يتحدث عن مطابقة القضية ذات المحتوى الإيماني مع الأخلاق، ولكنه لا يحدد معنى الأخلاق بدقة.

ومن جهة أخرى فإننا قد نكون في ظروف متشابهة، ولكن مع ذلك نبدي تبريرات وتفسيرات أخلاقية مختلفة. وأحياناً بغض النظر عن الاختلاف في الرؤية، تبدو المسألة مختلفة، وبالتالي يكون التفسير والتبرير النهائي مختلفاً أيضاً. وأحياناً يحصل

شخصان رغم وجود الشواهد المتشابهة لديهما على نتائج مختلفة هي حصيلة التخلي عن شواهدهما وافتراضاتهما. وأحياناً يجد الفرد بسبب التجربة الدينية كفاية الشواهد، بينما يذهب آخر إلى عدم كفايتها. وعليه فما المعيار الذي يحدد لنا الحق في مثل هذه الظروف؟ أفلا يمكن القول بأن مثل هذه الأمور ستفضي بنا إلى القول بالتعددية الأخلاقية؟

ومن ثم حتى إذا تمكن بيشوب من الإجابة عن جميع هذا المسائل المتقدمة، تبقى أيضاً مسألة أنه لا يجيز جميع المغامرات الإيمانية، ولا يرصد لها تفسيراً أو مبرراً أخلاقياً. وعليه كيف يمكن للمؤمن أن يعتقد بنظريته في بعض الموارد، بينما يتجاهل سائر الموارد الأخرى؟ في حين يبدو في الإطار الديني أنه يجب إيجاد تفسيرات وتبريرات لجميع القضايا، ليغدو بالإمكان الالتزام بها.

الاستنتاج:

لقد تم تقديم الكثير من البحوث على طول التاريخ فيما يتعلق بالعقل والإيمان، وخاض كثير من المفكرين في هذه المسألة. وإن من الإشكاليات التي تدور حول هذه المسألة في المرحلة المعاصرة هي اشكالية تبرير الإيمان وتفسيره. وقد واجه التبريرُ الديني منذ بلورته وظهوره على شكل مسألة مختلفَ المواقف. هناك من المفكرين من يرى الإيمان الديني غنياً عن التبرير، بينما ذهب آخرون إلى أنه قابل للتبرير. وهناك من ذهب إلى القول بأن التبرير يضر بالإيمان الديني. وهناك من ذهب إلى القول بأننا إنما نمتلك إيماناً دينياً إذا امتلكنا تبريراً وتفسيراً كافياً عليه. مقابل هذه الرؤية ذهب جيمز إلى الحديث عن شروط يمكن تبرير الإيمان الديني في ضوئها بوصفه مغامرة اعتقادية. ثم عمد بيشوب من خلال استعراضه لنظرية جيمز إلى إبداء رؤية جديدة يمكن على أساسها في بعض الظروف التي هي بمنزلة المغامرة الاعتقادية أن يكون لها ما يبررها أخلاقياً. فإن ما هو المهم من وجهة نظره في نهاية المطاف هو هذا التبرير الأخلاقي. وعلى هذا الأساس فقد سعى إلى تصوير رؤية وسطى بين المنحى الإيماني والنزعة القرينية.

الفهرس

جربة الدينية

عبد الجبار الرفاعي

ار الرفاعي
ن بيترسن
يرماخر
ب صعب
كيركگورد
نور بيدار
تهد شبستري
ى ملكيان
لغنهاوزن
شيرواني
ن المقراني
ان جاسم
وسف طه
ن الضيقة
م كاكائي
رر محمدي
شهرستاني
ن جوادي

978-977-6483-28-6
مكتبة الفكر الجديد
فلسفة الدين - بغداد
Philosopy of Religion